LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr49depa

EVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

¡ES TIEMPO DE SANACIÓN!

MARICEL MENA LÓPEZ
NANCY CARDOSO PEREIRA
MILTON SCHWANTES
JACIR DE FREITAS FARIA
MARCIA MOYA
HELMUT RENARD
MARÍA SOAVE BUSCEMI
ROMÃO F. J. CAPOSSA
VIOLETA ROCHA
ANDRÉ SIDNEI MUSSKOPF
DIDIER HAYRAUD

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Venezuela)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinadora de este número

Maricel Mena López, caixa postal 14, 93300-970 São Leopoldo/RS, Brasil,
E-mail: maricelmena@ig.com.br

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

Precio de suscripción: (Tres números al año)	América Latina:	US$	18
	Otros países:	US$	30
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América Latina:	US$	6
	Otros países:	US$	10
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

LAP

THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 49

¡Es tiempo de sanación!

QUITO, ECUADOR

2004/3

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2004

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

CONTENIDO

Presentación 5

MARICEL MENA LÓPEZ. *Religión, dolencia y sanación. Una aproximación a las plagas de Egipto (Éxodo 7-11)* 7

NANCY CARDOSO PEREIRA. *Muerte y vida en la olla. Plantas y harinas en el ciclo de milagros del profeta Eliseo* 17

MILTON SCHWANTES. *Enfermedad y muerte. Experiencias en el exilio: Enfoques en Ezequiel 37,1-14* 29

JACIR DE FREITAS FARIA. *El arte de vivir con salud, comiendo y ayunando con sabiduría. ¡Una cuestión de corporeidad!* 39

MARCIA MOYA R. y HELMUT RENARD. *La mujer que sin nombre y sin hombre se salva a sí misma: "Mujer, tu fe ha salvado" (Marcos 5,25-34)* 46

MARIA SOAVE BUSCEMI. *Creo en la resurrección del cuerpo... Sobre lo poiético de textos sagrados como experiencia de curación* 58

ROMÃO F. J. CAPOSSA. *La enfermedad y la sanación entre los Barghwes de Mozambique* 69

VIOLETA ROCHA. *Sanidad de los cuerpos ¿experiencia de Dios? Lecturas pentecostales de salud* 79

ANDRÉ SIDNEI MUSSKOPF. *Biblia, sanación y homosexualidad. 'Hombres sean sumisos a su propio marido. De la misma manera, mujeres sean sumisas a sus esposas'* 88

DIDIER HAYRAUD. *Experiencia - Salud natural. Una experiencia de cuerpos curando cuerpos* 101

Reseñas

— TAMEZ, Elsa, Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo 108
— MENA LOPEZ, Maricel, Raízes Afro-Asiáticas nas Origens do Povo de Israel 109

PRESENTACIÓN

Salud es un estado de perfecto bienestar
corporal, espiritual y social,
¡Y no solamente la ausencia de dolor y enfermedad!
(Organización Mundial de la Salud – OMS)

Frente a la creciente pregunta por el papel de la religión en la salud, dolencia y curación de las personas, este número de RIBLA es de gran importancia. Es una invitación a la contemplación y respeto por nuestros cuerpos, cuerpos sagrados donde se manifiesta la revelación. Cuerpos, cuerpos, muchos cuerpos... cuerpos que se encuentran, se relacionan y se preocupan por la salud de otros cuerpos dolientes. Es una invitación a experimentar lo trascendente en la experiencia cotidiana de las personas. El resignificar cuerpos concretos de hombres y de mujeres que se revelan en el cuerpo textual bíblico y nos permite el ensayo de múltiples movimientos hermenéuticos.

Se trata de un número muy bonito y profundo, en el cual nuestros cuerpos se manifiestan y hablan... hablan de experiencias de dolor y de curación... de cuerpos resucitados, de cuerpos que necesitan ser reeducados, de cuerpos excluidos y mutilados por la religión y la sociedad, de alternativas frente a la desgracia y a la dolencia social, de plantas que curan. Se trata, entonces, de un número muy importante en el cual las y los biblistas han sido invitados a manifestar su opinión en relación con las prácticas multiformes de curaciones que están floreciendo en América Latina. ¡Es un campo muy vasto!

En este encuentro de cuerpos, el presente número de RIBLA desafía a la religión y a la sociedad para asumir su parte de responsabilidad en las aflicciones y sufrimientos de las personas enfermas, y en la búsqueda de alternativas humanitarias que nos permitan experimentar un mundo mejor.

El sentido de este número de RIBLA sobre las CURACIONES, está no solamente en la novedad de la temática, sino en las perspectivas y enfoques de los contenidos propios de cada artículo. El primero de ellos, de Maricel Mena López, es un estudio que se pregunta de manera especial por el papel de la religión frente a la desgracia sufrida, en el acontecimiento de las plagas de Egipto. El segundo texto de Nancy Cardoso Pereira nos invita a saborear y a oler tantas plantas sagradas que, milagrosamente, sanan cuerpos en el ciclo del profeta Eliseo y en los cantos de nuestra América. En seguida, Milton Schwantes, al estudiar, exegética y poéticamente, el relato del profeta Ezequiel sobre los huesos secos, ¡nos invita a caminar, con pie firme! A no andar sin sentido...a proclamar la teología del Espíritu en un tiempo tan

conturbado como fue el tiempo del exilio babilónico. Jacir de Freitas Faria, a su vez, nos presenta un texto que aporta para la comprensión del ayuno, en textos normativos del Levítico, y del comer, en el Eclesiastés, siguiendo la perspectiva de la corporeidad. A partir de este estudio, el autor nos invita a reeducar nuestro cuerpo con prácticas alimentarias ¡para vivir mejor!

Vienen, después, una serie de textos que toman, como regla general, temas específicos, y textos del Segundo Testamento. Marcia Moya y Helmut Renard, abordan el tema de las mujeres en la tradición judaica y su papel en el movimiento de Jesús. A su vez, María Soave Buscemi, a partir de la poética de los textos sagrados, aborda el tema de la resurrección y la curación en cuerpos de mujeres, niños y empobrecidos. Román F.J. Capossa, estudia la dolencia y la curación entre la comunidad de los Barghwes de Mozambique, llamando nuestra atención a contextualizar las experiencias, al hablar de África. Violeta Rocha nos presenta un texto importante que nos ayuda en la comprensión de las experiencias de curaciones en las comunidades pentecostales. André Sydney Musskpof, antes de lidiar con los textos homofóbicos en la tradición bíblica, propone una revisión de las diferentes metodologías hermenéuticas adoptadas por lectoras y lectores gay. Finalmente Didier Hayraud nos ofrece una importante experiencia de trabajo comunitario en el ámbito de salud alternativa en las periferias de Caracas. En este texto, estamos llamados a la contemplación de la naturaleza, a poner el trabajo de la naturaleza al servicio de la humanidad, a vivir en el equilibrio con nuestro hábitat.

Concluimos, finalmente, la reflexión invitándoles a compartir con nosotros, nuestros sueños de vida y de salud en abundancia a favor de todos los seres creados. ¡Ojalá que este trabajo sea una forma de animarnos mutuamente en este camino común de comprensión de la vida y de la Palabra de Dios!

Maricel Mena López

MARICEL MENA LÓPEZ

RELIGIÓN, DOLENCIA Y CURACIÓN

Una aproximación a las plagas de Egipto: Ex 7-11

Resumen

La historia de las plagas de Egipto, nos confirma que muchos procesos socio-históricos entraron en una situación en la que la relación entre religión, por un lado, y salud, dolencia y curación, por otro, es problemática. Esa relación trajo serios problemas a las personas enfermas, tanto como impedimentos estructurales en la religión y en la sociedad. Este artículo coloca algunos desafíos a la religión judeo-cristiana con relación a las aflicciones y sufrimientos de los enfermos de otros pueblos y culturas, especialmente de los pueblos africanos y afro-americanos.

Abstract

Story of the plagues of Egypt, confirms us that many social and historical processes entered in a situation in which the relationship among religion, on one hand, and health, disease and cure, on the other hand, is problematic. That relationship brought serious problems to sick people, as much as social structural impediments in the religion and in the society. This article places some challenges to the Judeo-Christian religion in relation to the afflictions and sufferings of other people and cultures' sick members, especially of the African and Afro-American people.

Las plagas del Éxodo siempre fueron comprendidas como positivas por el pueblo pobre y oprimido latino-americano, el cual ve en este acontecimiento las señales y prodigios realizados por el propio Dios. También son vistas como consecuencia del propio sistema de dominación y necesarias para una toma de conciencia del mal que opera en la sociedad y la superación de éste mediante prácticas más humanas que llevan a la transformación de la realidad.

En las relecturas de las comunidades afro-americanas, las plagas del Éxodo fueron especialmente bien vistas, ya que en este acontecimiento se dio una identificación del pueblo negro con la lucha del pueblo israelita por su liberación, viendo en el actuar de Dios sus esperanzas y sus luchas por la liberación de la esclavitud. De esta manera, el Dios bíblico también se hace presente en el éxodo experimentado por las africanas y los africanos en el período de la colonización europea y hasta nuestros días. Esta relectura fue y continúa siendo válida, pero ¿será que no estamos en la hora de ver esta historia por el reverso y no solamente de forma unilateral?

Propongo, en este estudio, mirar de cerca las implicaciones que tiene este relato para los numerosos pueblos africanos que todavía continúan viviendo con plagas en un éxodo sub-humano y soñando con un Dios justo que ofrezca salud y cu-

ración a su pueblo. ¿Qué tiene que ver la cuestión de las enfermedades colectivas, como las plagas, con la experiencia de salud y curación personal? ¿Qué implicaciones bíblico-teológicas trae para nosotros hoy la idea de que para que unos vivan (curación-salud) otros deban morir (plagas-enfermedad)? Estas preguntas me parecen fundamentales al intentar hacer una lectura bíblico-teológica comprometida con las exclusiones sociales, originadas por los poderes, religioso y político, en las diversas culturas. Pues, ciertamente, la pregunta por la curación, por la salud del pueblo, también fue hecha por las comunidades pobres de Egipto, cuando encontraron sus aguas contaminadas, cuando se enfrentaron a las dolencias causadas por las plagas y especialmente frente a la muerte de los primogénitos.

1. Religión y enfermedad

¿Cuáles fueron los procesos que convirtieron en problemática la importancia de la religión para la salud y la enfermedad? ¿Por qué la religión es parte importante en la promoción de salud y de la cura de los que sufren? En la tradición de Israel la dolencia/enfermedad y la salud/curación, estaban tradicionalmente inter-relacionadas a la religión y a la familia/descendencia. Salud es un concepto que aparece implícitamente relacionado con los valores de cada cultura, referentes al bienestar y a las cualidades deseadas en las personas. La enfermedad es la forma de desvío de las normas establecidas por el grupo[1].

Curar, a su vez, es un acto humano intermediado por Dios. En el caso de la religión patriarcal israelita, son los hombres, profetas, sacerdotes –y no las mujeres, parteras, hierbateras, curanderas populares-, los elegidos para llevar la curación o la dolencia al pueblo, en nombre de Dios. Según Durkheim[2], la mera existencia de normas sociales, significa que habrá desvíos en todas las sociedades. El concepto de dolencia aquí explicitado nos revela que él, en sí, no es un concepto científico neutro; es, en último análisis un concepto moral, que establece una evaluación de la normalidad[3].

Una función central de las respuestas sociales a la enfermedad, es el control social; es decir, "la sociedad intenta contener el comportamiento de sus miembros dentro de sus normas por medio de impedimentos, incentivos, recompensas y castigos"[4]. El castigo al individuo aplicado por el grupo social, se basa en la determinación de si el individuo es culpado por el desvío de su comportamiento.

Las plagas del Éxodo acontecieron en un contexto social de luchas de los campesinos contra el modo de producción tributario impuesto por el rey. En este contexto, Dios se sitúa junto a las y a los débiles campesinos y lucha contra el opresor, el Faraón. La justificación de esa dolorosa aprobación impuesta sobre el pueblo egipcio, está en que se trata de una acción punitiva de Dios contra el corazón del Faraón de Egipto, el cual, endurecido por el pecado, impide la salida liberadora de Israel. El mal es el castigo por el pecado. Entonces, ¿cuál es el mal practicado por los

---

[1] Meredith B. McGuere, "Religião, saúde e doença", en *Concilium*/234, 1991/2, p. 93.

[2] E. Durkheim, *The Division of Labor in Society,* Free Press, New York, 1964, p. 108.

[3] Friedson, *Profession of Medicine,* Dodd, Mead, New Cork, 1970, p. 208.

[4] Meredith B. McGuere, "Religião, saúde e doença", *art.cit.,* p. 94

africanos y africanas que fueron sometidos a esclavitud durante la colonización europea?

De esta manera, hasta los días de hoy encaramos la cuestión de la dolencia egipcia y de la curación de los herederos de la religión de Israel. En esta relación dialéctica no se cuestionó el castigo divino, puesto que, a fin de cuentas, los fines justifican los medios. Puesto que, si por un lado la justicia divina no era discutida y todo debía ser aceptado, por otro, existía la idea de que los individuos eran responsables por sus acciones y que el sufrimiento era una prueba debida a aquellos que practican acciones malas durante sus vidas. En el imaginario religioso judaico y también cristiano, si los israelitas fueron esclavizados y sus primogénitos muertos, entonces, nada más justo que eso sucediera con el país del opresor. Así, quedamos en la platea como observadores y observadoras de estos magníficos signos y prodigios del amor de Dios por su pueblo. ¿Quién de nosotros no ha disfrutado con placer del castigo de Egipto, presentado en la producción cinematográfica norteamericana 'Las plagas de Egipto'?

Veamos de cerca cada una de las plagas:

Apertura: Vara transformada en serpiente (Ex 7,8-13)

1. El agua transformada en sangre. (Ex 7, 14-25).
2. Las ranas (Ex 7,26-8,11)
3. Los mosquitos (Ex 8,12-15)
4. Las moscas (Ex 8,16-28)
5. La peste de los animales (Ex 9,1-7)
6. Las úlceras (9,8-12)
7. La lluvia de piedras (9,13-35)
8. Los saltamontes (10,1-20)
9. Las tinieblas (10,21-29)

Conclusión: Anuncio de la muerte de los primogénitos (11,1-10)

La historia de las plagas ha sido considerada como una excelente sección, donde es posible demostrar las diversas fuentes o estratos de tradiciones, que llevaron hasta la elaboración final de los textos[5]. Consciente de que estamos frente a una colección de textos de diversas tradiciones, me propongo aproximarme a esta historia a partir del bloque que va desde el 7,8-13 hasta el 11,1-10, dedicando una especial atención a estos textos que abren y cierran el relato de las plagas.

Según Pablo Richard "el término clásico 'plaga' sólo se aplica de verdad, en la décima: la muerte de los primogénitos"[6]. Las nueve primeras aparecen como milagros o prodigios (7,3), pudiendo ser interpretados como fenómenos naturales. Pero, incluso tratándose de acontecimientos naturales, es importante desconstruir la pedagogía divina que se basa en la enfermedad y en el sufrimiento humano.

---

[5] Cf. Brevard S. Childs, *The Book of Exodus – A critical Theological Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1974, p. 133.

[6] Pablo Richard, "As pragas na Bíblia – Êxodo e Apocalipse", en *Concilium*/273, 1997/5, p. 58.

Apertura: La vara transformada en serpiente (Ex 7,8-13)

En Ex 7,8-13 tenemos el relato de la apertura. Aquí Yahweh habla a Moisés y a Aarón para que transformen una vara en serpiente delante del Faraón. El Faraón también hace que sus sabios y hechiceros hagan lo mismo. La serpiente de Aarón se traga las serpientes de los otros; sin embargo, el corazón del Faraón continúa inflexible, tal cual Jahweh había predicho en Ex 7,3. En este versículo, Yahweh revela que va a endurecer el corazón del Faraón, a fin de multiplicar sus milagros y prodigios.

Yahweh llega a la parte central o lugar inaccesible del ser humano, el corazón, *leb,* el lugar de la conciencia. Dios conoce bien el interior del ser humano, los secretos de los corazones. En Israel la ligazón entre corazón y conciencia no era tan nítida como en Egipto.

"Allí, el corazón desempeñaba un papel increíblemente importante en la representación del mundo de los muertos. El muerto o la muerta, al entrar en el reino de los muertos, debe someterse a una dura prueba delante de los dioses: el peso del corazón. Allí el corazón es pesado en una balanza, frente a Maat, la diosa del orden justo"[7].

Frente a esto, el muerto o la muerta deberá hacer una confesión negativa de los pecados. Ciertamente, frente a Maat el corazón del Faraón será pesado. De esta manera, para que el corazón del Faraón se transforme, éste debe pasar primero por la experiencia de la muerte de su pueblo. Solamente así, el reinado de Yahweh será reconocido también en Egipto.

Es interesante observar la diferencia trazada por el redactor entre prodigios *mopet* y encantamientos *lahat.* En cuanto los magos de Egipto *hartummim* hacen encantamientos, los sacerdotes israelitas Moisés y Aarón realizan prodigios. Los magos *hartummim* equivalen a lo que, en egipcio sería *he-tp* "jefe de los sacerdotes"[8]. Por esto, estamos hablando de la misma categoría sacerdotal. Se percibe, pues, una pelea no solamente política, sino religiosa. Como Moisés fue educado en un contexto egipcio, es lógico que los símbolos utilizados para los "encantamientos" o "prodigios" sean exactamente los mismos de los sacerdotes egipcios: la vara *matteh* y la serpiente *tannin.* El término *tannin*, en otros contextos como en Gn 1,21; Is 27,1; Sl 74,13 se refiere a un monstruo marino. Pero aquí indica sencillamente una serpiente similar al término *najash* utilizado en las fuentes más antiguas (Ex 4,3; 7,15). En la tradición griega de los LXX existe mayor confusión y es traducida por *drakon* "dragón".

El símbolo de la serpiente fue usado más ampliamente para representar o adornar a la diosa en el antiguo y Próximo Oriente, o para mediar en la relación entre la diosa y la cultura humana[9]. Por esto, es símbolo de sabiduría. El símbolo de la serpiente proviene de varias fuentes: sumeria, cananea, egipcia, acádica. En Egipto, la serpiente era el emblema de la vida y tenía conexiones con el sol y con la luna. En el "libro de los portones", en el túmulo de Ramsés VI, aparece la figura de una serpiente llamada "La Líder". Sobre su cabeza hay una leyenda que dice "Ella es la

---

7 Silvia Schoer y Tomas Staubli, *O simbolismo do corpo na Bíblia,* São Paulo, Paulinas, 2003, p. 65.

8 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus*, p. 128.

9 Mary Coden, "Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriareado", en *Del cielo a la Tierra – una antología de Teología Feminista,* Sello Azul, 1994, p. 214.

que origina el Alba antes que Re. Ella es la que guía al gran dios a la puerta del horizonte oriental"[10]. Ella representaba la fertilidad, era símbolo del renacimiento de la naturaleza, de esperanza para la tierra y también era el símbolo de la inmortalidad. Ella tenía el poder de conceder la inmortalidad, pero también tenía el poder de engañar a la humanidad. Es interesante, pues, su naturaleza dual y su capacidad simultánea de realizar el bien y el mal. En el *Libro de los Muertos* del antiguo Egipto, se afirma que la serpiente "vacila entre el amor y el odio de los dioses"[11]. La serpiente servía para representar los poderes sagrados, tanto benéficos como hostiles. El carácter dual de la serpiente representa las alegrías y las tragedias de la vida humana[12].

La serpiente en los mitos antiguos aparece unida al árbol de la vida o de la ciencia del bien y del mal, como en el relato del Génesis. Se pueden encontrar serpientes vigilando los árboles que producen frutos capaces de producir inmortalidad o buena salud a quien los come[13]. El árbol, en las culturas del mundo antiguo, era la morada de los dioses[14]. Sin embargo aquí el árbol es representado por la vara seca sin vida, pero con un poder suficiente como para efectuar catástrofes sobrenaturales, llamadas en el texto "milagros y prodigios". Ella, que era dadora de vida y productora de salud, en el texto será quien produzca la muerte. De este modo, la esperanza, el renacimiento de la tierra y de la vida, se convierten en algo a ser conquistado por los y las israelitas.

Los autores de esta narración ciertamente sabían de la importancia que tenía el símbolo de la serpiente en la religión egipcia. Como diosa, ella representaba también un tipo de sabiduría contraria al monoteísmo yavista que se estaba imponiendo. Por eso, para que Israel se fortaleciera como nación, las religiones de las diosas debían desaparecer. Así, existe un solo dios a quien obedecer, Yahweh. Éste es el principal símbolo de esa nueva religión que se basaría en la promesa y en la historia. El pueblo israelita está saliendo de esa dominación representada por la serpiente. Pero, lo paradójico es que Yahweh también aparece en el texto como serpiente, si bien como una serpiente más poderosa, capaz de devorar a las otras que amenazan su soberanía.

El elemento dual de la serpiente es también característico del Dios de los israelitas. Pero a diferencia de éste, el dualismo de la serpiente permitía que las personas de ambos sexos se aproximen a los dioses. Los principios religiosos asumidos por el monoteísmo introducen en la historia humana un profundo dualismo entre el hombre y la mujer, entre Dios y el mundo, entre el bien y el mal, entre la razón y la pasión, entre el cielo y el infierno, entre Dios y el demonio, entre vida y muerte. La superación de este dualismo, que marca nuestras tradiciones filosóficas, se convierte en un desafío fundamental en la búsqueda de una ética liberadora de los cuerpos de las mujeres.

---

10 Ver K.Joines, *The Serpent Symbolism in the Old Testament,* Haddonfield: Haddonfield House, 1974, p. 48.

11 *Book of the Dead,* ed. C.H. Davies, Londres, 1984, citado por Joines, en *Serpent Symbolism,* p. 97.

12 Mary Coden, Eva y la serpiente, p. 215.

13 J. MacColloch, *Celtic,* vol.3, *The Mythology of All Races,* ed., L.H. Gray, Boston: Marshall Jones, 1918, p. 131.

14 Cf. Maricel Mena López, "Ecofeminismo e cultura negra: alguns elementos que desafiam o trabalho cultural e bíblico nas comunidades afro-americanas e caribenhas", en *Mandrágora* 6 (2000) 47-53.

La muerte es representada en las plagas: ranas, mosquitos, moscas-tábanos, la peste, las úlceras, el granizo, los saltamontes y las tinieblas. Estos desastres son vistos por lo general, como fenómenos naturales posibles, sin embargo presentados míticamente en forma de "milagros y prodigios" de Yahweh. Y la vida es dada al pueblo elegido para que sea una gran nación, Israel.

La primera plaga: Agua transformada en sangre (7,14-25)

"Los peces del Río murieron, el Río quedó apestado de modo que los egipcios no pudieron beber agua del Río; hubo sangre en todo el país de Egipto"[15] (v.21).

Yahweh envía a Moisés delante del Faraón, dando orden de tocar con la vara las aguas del Nilo, a fin de que ellas se conviertan en sangre. Pero los magos de Egipto hacen lo mismo con sus encantamientos; entonces, el corazón del Faraón, continúa inflexible. La justificación más común de este episodio es que se trata de un acto simbólico que corresponde a un fenómeno natural. El agua convertida en sangre es explicada por las comunes inundaciones del Nilo que provocaban el arrasamiento de la tierra roja de esos parajes. El rojo de la tierra correspondería, entonces, a la sangre que invadió todo el país de Egipto.

La segunda plaga: las ranas (7,26-8,11)

"El Río bullirá de ranas, que subirán y entrarán en tu casa, en tu dormitorio y en tu lecho, en las casas de tus servidores y en tu pueblo, en tus hornos y en tus artesas" (7,28).

Moisés se presentó nuevamente ante el Faraón y le pidió que deje salir al pueblo de Israel para ofrecer un culto a Yahweh. Entonces Aarón extiende la vara sobre los ríos y canales y logra hacer que las ranas invadan a Egipto. El Faraón pide una tregua y Yahweh hizo morir las ranas que estaban en las casas, en los patios y campos y el aire quedó enrarecido. Viendo que hubo tregua, el Faraón endureció nuevamente el corazón.

La tercera plaga: los mosquitos (8,12-15)

"Aarón extendió la mano con el cayado y golpeó el polvo de la tierra; y hubo mosquitos sobre los hombres y sobre los ganados. Todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos sobre el país de Egipto" (v.13).

Aarón golpea el polvo de la tierra con su vara y el polvo se transforma en mosquitos, que aparecen sobre hombres y animales. El drama de este episodio está en el hecho de que los magos o sacerdotes egipcios con sus ciencias intentan hacer lo mismo, pero no lo consiguen. De este modo, ellos reconocen delante del Faraón que allí hay mano de Dios, pero éste continúa obstinado y no entiende.

---

[15] La traducción de cada una de las plagas es de la Biblia de Jerusalén.

La cuarta plaga: los tábanos (8,16-28)

Nuevamente Yahweh da orden a Moisés de presentarse ante el Faraón con el mismo pedido: "deja salir a mi pueblo para que me sirva". La plaga de los tábanos es anunciada, pero, esta vez, la plaga no caerá en la región donde mora el pueblo israelita. Así, Yahweh hace una distinción entre su pueblo y el pueblo del Faraón. El Faraón promete, una vez más, dejar salir al pueblo a adorar en el desierto, pero su corazón, nuevamente queda endurecido.

> "Si no dejas salir a mi pueblo, mira que voy a enviar tábanos contra ti, contra tus siervos, tu pueblo y tus casas, de manera que las casas de los egipcios y hasta el suelo sobre el cual están se llenarán de tábanos" (v.17).

Como vemos, la distinción entre pueblos está trazada; de un lado, el pueblo elegido, y de otro, el pueblo opresor. El pecado de un hombre afecta a un pueblo entero; y, desde entonces, los pueblos africanos fueron señalados como hijos del pecado.

La quinta plaga: la peste de los animales (9,1-7)

> "Mira que la mano de Yahweh caerá sobre tus ganados del campo, sobre los caballos, sobre los asnos, sobre los camellos, sobre las vacadas y sobre las ovejas; habrá una grandísima peste." (v.3).

La quinta plaga se sitúa en continuidad con la anterior; aquí la distinción es entre los animales de los egipcios y los de los israelitas. En el v.6 se nos dice que todo el ganado murió, pero el ganado es mencionado nuevamente en la séptima plaga. Sin embargo, esta discrepancia no es seria, si asumimos que hay aquí una yuxtaposición de tradiciones. Lo interesante aquí es notar que el responsable de la plaga es el Faraón (v.2), y no Dios quien endureció su corazón.

La sexta plaga: las úlceras (9,8-12)

> "Tomaron, pues, hollín del horno y presentándose ante el Faraón, lo lanzó Moisés hacia el cielo, y hubo erupciones pustulosas en hombres y ganados" (v.10).

Las úlceras son parte de un conjunto de dolencias de la piel, simbólica y socialmente construidas, que adquirió en el período post-exílico el carácter de impureza y, por lo tanto, de exclusión social. En estos versículos, tradicionalmente atribuidos a la tradición sacerdotal, ni siquiera los magos se salvaron de esta plaga, no pudiendo comparecer ante Moisés. El Señor volvió inflexible el corazón del Faraón (v.12) por no haber aceptado el pedido de Moisés y Aarón.

La séptima plaga: la tormenta de granizo (9,13-35)

De mañana temprano, volvió Moisés ante el Faraón con el mismo pedido: "deja salir a mi pueblo para que me den culto" (v.13) y con una amenaza todavía más poderosa: "voy a enviar todas mis plagas sobre ti, sobre tus siervos y sobre tu pueblo" (v.14). Los vv.14-16 se presentan nítidamente como una añadidura posterior, pues en ellos ninguna de las plagas parece haber acontecido todavía. Dios ase-

gura haber conservado al Faraón en pie, justamente para que pueda ver la proclamación de su nombre en toda la tierra. Luego, después de la amenaza de enviar todas las plagas, es proclamada la plaga del granizo v.18. En el v.22 vemos una nueva proclamación de la plaga. Esta vez el Faraón reconoce delante de Moisés y Aarón que pecó, asume su culpa y la de su pueblo v.27. Con todo, una vez más, engaña a Moisés y su corazón permanece inflexible.

> "El granizo hirió cuanto había en el campo en todo el país de Egipto, todo lo que estaba en los campos, desde los hombres hasta los ganados. El granizo machacó también toda hierba del campo, y quebró todos los árboles del campo" (v.25).

La octava plaga: los saltamontes (10,1-20)

Aquí el Señor reconoce que sus prodigios fueron implacables e interpela al Faraón con la siguiente pregunta: "¿Hasta cuándo rechazarás el doblegarte frente a mí?" Del mismo modo los ministros le reclaman: "¿Hasta cuándo este individuo será una zancadilla para nosotros? Permite a esta gente salir para que den culto al señor, su Dios. Mira, ¿no ves que Egipto está siendo arruinado?". Sin embargo, el Faraón promete dejar salir solamente a los hombres; entonces nuevamente se enciende la furia del Señor:

> "La langosta invadió todo el país de Egipto, y se posó en todo el territorio egipcio, en cantidad tan grande como nunca había habido antes tal plaga de langosta ni la habría después. Cubrieron toda la superficie del país hasta oscurecer la tierra; devoraron toda la hierba del país y todos los frutos de los árboles que el granizo había dejado; no quedó nada verde ni en los árboles ni en las hierbas del campo en toda la tierra de Egipto" v.14-15.

La novena plaga: las tinieblas (10,21-29)

> "Extendió, pues, Moisés su mano hacia el cielo, y hubo por tres días densas tinieblas en todo el país de Egipto" v.22.

No obstante todo esto, el Faraón continuaba endurecido; su oferta era la salida de las familias sin el ganado, pero Moisés no la aceptó, puesto que necesitaban de los animales para dar culto a Yahweh. Y el Señor endureció el corazón del Faraón, y éste se negó a dejarles partir.

Conclusión – la décima plaga: la muerte de los primogénitos (11,1-10)

Después de la novena plaga, tenemos aún otra con un carácter completamente diferente. No se trata de un fenómeno natural, sino de una auténtica plaga *nega'*, que hirió directa y mortalmente a los primogénitos de los y de las egipcias. El libro del Éxodo comienza relatando la explotación sufrida por los israelitas en Egipto (1,8-14), y con la orden de matar a todos los infantes hebreos recién nacidos (1,15-22). Ahora son los primogénitos de los egipcios los que son heridos de muerte. Nuestra lógica es inmediata: la violencia de los opresores se vuelve contra ellos mismos. De este modo, la violencia ejercitada contra las criaturas y sus madres, israelitas y egipcias, queda legitimada.

Este episodio puede ser dividido en tres partes bien delimitadas, en razón al contenido: 11,1-3 (habla Yahweh) 11,4-8 (habla Moisés) 11,9-10 (habla Yahweh). En la primera parte, llama la atención que, después del anuncio de la plaga, hay otro pedido: ordenar a los israelitas varones y sus mujeres a pedir prestados artículos de oro y plata de sus vecinos egipcios. La narración no da ninguna explicación para esta acción, pero hay un éxito garantizado en este pedido, pues el pueblo encuentra favor ante los ojos de los egipcios, además del reconocimiento y respeto ofrecido a Moisés.

Moisés anuncia una plaga de carácter profético v.4: el propio Yahweh pasará en medio de Egipto y todo primogénito morirá. Pero surge aquí una pregunta: ¿a quién son dirigidas estas palabras de Moisés? Aquí vemos una gran diferencia con relación a las plagas anteriores, en las que Moisés habló directamente al Faraón. La respuestas está en el v.8 en el que se anuncia que los siervos se inclinaron diciendo: "sal tú y todo tu pueblo que te sigue" y la salida de Moisés con gran furia de la presencia del Faraón.

Los últimos dos versículos nos ofrecen, formalmente, la narración de la conclusión de las plagas iniciada en el capítulo 7. Aquí esperaríamos la salida del pueblo de Israel, mas esto no sucede sin antes haber sido instituidos los tres ritos: el rito de pascua, el de los panes ácimos y el de la santificación de los primogénitos. La plaga es realizada en 12,29-42, en el contexto ritual de 12,1-13,16.

En definitiva, esta plaga, al igual que las anteriores, esconde un problema fundamental, que es la muerte de los y de las personas más frágiles de la sociedad; en este caso, las criaturas y el planeta. Las mujeres están también incluidas en esta lista, si pensamos en su dolor y en su parte de responsabilidad por la curación de sus hijos enfermos, en las sociedades patriarcales. También por el mismo proceso de silenciamiento de sus voces en el androcentrismo sistémico, que ocultó igualmente las memorias de las religiones de las diosas.

En esta lógica es importante hablar de la relación existente entre el mal vivido por estas comunidades y su experiencia de salvación. Ya que, como vimos, no existe experiencia de mal sin una búsqueda de salvación, las plagas tenían como objetivo la búsqueda de salvación (curación) del pueblo de Israel y también del pueblo egipcio. Es, precisamente, la experiencia del mal y del pecado la que nos impulsa a salir de esta situación.

El sufrimiento paradigmático del mundo patriarcal minimiza no sólo el sufrimiento de los pueblos considerados no electos por Dios, sino también las violencias ejercidas a los niños, mujeres, animales, plantas; en fin, a los ecosistemas. Hoy nos sentimos llamadas y llamados a rever nuestras posiciones para poder obrar y pensar con justicia, en función de las necesidades de nuestro tiempo. Sin embargo, ¿cómo la religión puede ayudar a la superación del sufrimiento?

2. Religión y curación

Existe un estrecho vínculo entre religión y salud, entre curación y salvación. La cuestión de la curación, en un contexto de violencia y muerte, comienza por la experiencia de salvación. Y esta experiencia de salvación pasa por un proceso de denuncia de cualquier forma de violencia que atente a la dignidad de los pueblos ne-

gros, de los niños y de las mujeres en las diversas culturas e instituciones.

La comprensión de la salvación como un derecho para todas las personas, nos lleva a rescatar la importancia de la religión en la salud y en la curación de las personas enfermas y de las sociedades. La dolencia, el sufrimiento y la muerte plantean cuestiones como éstas: ¿Por qué está sucediendo esto conmigo? ¿Qué mal hice yo? ¿Quién es el responsable? ¿Cómo puede permitir el amor de Dios que esto suceda con sus hijos e hijas? ¿Por qué sufren las personas buenas y a la mayoría no les sucede nada? Frente a la dolencia muchas personas intentan, primero, la curación de sus aflicciones antes que la curación de sus cuerpos. Y la religión ocupa un papel fundamental en la búsqueda del bienestar de las personas.

En este acercamiento es importante mirar más allá de los cuerpos de las personas y percibir que la dolencia individual abarca contextos sociales y emocionales más amplios que la misma dolencia. En el caso de las plagas vemos una devastación de vida humana y del planeta.

¿Será que la falta de agua potable, de comida, de salud para los niños y la gente anciana, se puede entender como castigo divino o como ausencia de políticas públicas más humanas de los gobernantes de nuestros países? Esta pregunta quiere, en cierta medida, quitar toda la responsabilidad de la religión por los males del mundo. Pues, en muchos casos, esta proposición elimina la responsabilidad de los humanos por el deterioro de la sociedad y del planeta.

Por esto, sin querer legitimar regímenes totalitarios y excluyentes, comprendemos que los pueblos africanos (Egipto) también son destinatarios de este proyecto de vida. La curación/salvación también es un derecho de las africanas y de los africanos. Estos pueblos deben ser indemnizados por el constante saqueo, esclavitud y exterminio, tanto en el continente como en la diáspora. Pues, como bien nos narra la última plaga, los israelitas no salieron con las manos vacías; ellos llevaron consigo oro y plata de Egipto. Finalmente, queremos exhortar a una práctica comunitaria más humana, que nos permita incesantemente buscar la curación/salvación de todos los pueblos.

Maricel Mena López
maricelmena@ig.com.br

NANCY CARDOSO PEREIRA

MUERTE Y VIDA EN LA OLLA

Plantas y harinas en el ciclo de milagros del profeta Eliseo

Resumen
En el ciclo de Eliseo, de modo particular en las narraciones de milagros en lo cotidiano, la comensalidad es fundamental[1]. Las memorias se mueven de una olla hacia otro recipiente, de una ausencia de comida hacia un alimento compartido. Ése es el gran milagro: tener qué comer como proceso comunitario posible. Este texto acompaña la experiencia de hambre y la búsqueda de salidas en la perícopa de 2Reyes 4,38-41.

Abstract
In the cycle of Elijah (1Kings 19- 2Kings 13), particularly in the narratives of daily life' miracles, eating is fundamental. The memories move from a pot toward another recipient, from lack of food toward a shared meal. That is the great miracle: to have what to eat like possible community process. This text accompanies the experience of hunger and the search of different ways to solve it in 2Kings 4,38-41.

38 Y Eliseo regresó a Guilgal y el hambre se hacía sentir en la región; los hi-
jos de los profetas se sentaban delante de él. Y él dijo a su siervo: prepara una
olla grande y cocina un caldo para los hijos de los profetas. 39Uno de los sier-
vos salió al campo para recoger hierbas y encontró una viña silvestre y llenó
su manto con ramas de ella. Cuando él regresó, las picó y las echó en la olla,
sin saber lo qué era. 40Ellos sirvieron a los hombres para comer y cuando ellos
estaban tomando del caldo, gritaron diciendo: ¡Muerte en la olla, hombre de
Dios! Ellos no podían comerlo.41Él dijo: tráiganme harina. La echó en la olla
y les dijo: sírvanles ahora, al pueblo, para que coman. Ellos comieron y no ha-
bía ya veneno en la olla. (2Reyes 4,38-41)

El hambre en el texto

En el principio era el hambre.

En el después, la olla...y lo que había en ella era la muerte adobada por hierbas verdes, venenos que no se podían comer.

---

[1] Robert Coote, *Elijah and Elisha in Soocioliterary Perspective,* Atlanta, Scholar Press, 1992.

Aquel tiempo es cualquier tiempo en que es difícil vivir. Siete años de hambre son más de siete años...más demorados, son arrastrados en la lucha diaria por sobrevivir.

Inmensidad de días, uno tras otro...no caben en un calendario, no se agotan en los motivos socio-político-económico-religiosos de la explicación. Siete años de hambre no se explican. Analizados...quedan hasta mayores. Interpretados...sobra el desespero. Describir el hambre. Contabilizar la sed...nada para comer.

El texto del hambre

El v.38 coloca a Eliseo nuevamente en un itinerario –volvió a Guilgal- situando la próxima narración en un tiempo definido como el hambre, sugiriendo no un período cualquiera de hambre, sino aquella hambre, que podía ser una referencia a los 7 años de hambre que marca el tiempo de Eliseo (1 Re 18,2; 2Re 4,38; 6,25; 7,4.12). Esta información sobre un tiempo de hambre en la tierra, introduce un relato que gira en torno a la comida, comer juntos, conseguir comida, garantizar la calidad de lo que se come (v.30-41), pero también funciona como cláusula introductoria para la próxima narración (v.42-44), que tiene también como tema la comida y la posibilidad de alimentar un gran grupo.

Los hijos de los profetas reaparecen en un número incierto, pero, aparentemente, organizados en torno a la figura de Eliseo: el texto explica que los hijos de los profetas se encontraban sentados delante de él. Idéntica actitud va a ser relatada en otros textos donde Eliseo se encuentra con el grupo (2 Re 6,1.32; 7,3) como si fuese una reunión o una asamblea. Tal tipo de reunión o asamblea de hijos de los profetas no tiene muchos paralelos en la Biblia hebraica lo que no permite considerar ésta como una reunión tradicional o un mero encuentro para comer juntos.

La iniciativa de preparar algo para comer parte de Eliseo que se dirige a su siervo, con las recomendaciones para poner una olla grande y luego hacer hervir un caldo. La iniciativa de Eliseo refuerza la idea de que él lideraba el grupo y era responsable por los acontecimientos y la acogida del grupo.

El siervo parece alguien distinto del grupo de los hijos de los profetas. En el ciclo de Eliseo, la expresión aparece muchas veces (2Re 4,12.19.22.24.25.29.30.31.35.38; 5,20.22; 6,15.17; 8,4; 9,4). Guejazí no es nombrado en este texto y no hay cómo delimitar el tipo de relación existente entre Eliseo y *su* sirviente. Algunos textos apuntan hacia alguien que obedece y ejecuta pequeñas tareas, como en 2Re 4,38; otros textos podrían ser entendidos como la relación entre un maestro y su aprendiz (2Re 6,15.17); otros textos todavía presentan al siervo con mucha autonomía en relación con el hombre de Dios, interviniendo de forma propositiva (2Re 4,12) o tomando iniciativas propias, contrarias al maestro (2Re 5,20.22).

El sirviente podría ser entendido, también en esta narración, como Guejazí: esta narración presenta la inhabilidad en responder de modo satisfactorio a los pedidos de Eliseo, como en el caso de la curación del hijo de la sunamita (2Re, 4,31-35) y en el relato de la curación de Naamán (2Re 5). Es la inhabilidad del sirviente que va a poner en riesgo la vida de la comunidad, como se verá más adelante, en contraposición a la sabiduría de Eliseo que recupera la calidad de la comida preparada.

La primera orden de Eliseo es la de colocar la olla grande, dejando implícito que es al fuego. El utensilio indicado por Eliseo es una olla grande. La segunda orden es: hacer un hervido: los dos términos tienen el mismo sentido de cocer, hervir. El segundo término, un "cocinado/hervido", puede ser substantivado como caldo o sopa (como en Génesis 25,29).

El primer versículo (v.38a) presenta, entonces, el problema –el hambre- y los personajes – Eliseo y los hijos de los profetas. La segunda parte del versículo (v.38b) señala los utensilios necesarios –olla grande, que debe ser colocada (en el fuego)- el procedimiento necesario –hervir- llegando, finalmente, a la consecución del objetivo de la acción: un caldo para los hijos de los profetas.

Recetas

caldo de gallina para cualquier enfermo
papas con lomo para quien abortó
puré con leche para quien amamanta
sopa de papas chinas para quien tiene gripe
remolacha y ajo para el de mala sangre
sopa del resto cuando el resto se acabó

El v.39 narra la ejecución de la propuesta de Eliseo, como manera de responder al hambre: el sirviente sale al campo para recoger las hierbas.

El lugar adonde se va a recoger las hierbas es llamado campo, campiña, dominio, lote. El término aparece muchas veces en la Biblia hebraica, como, por ejemplo, de modo privilegiado, en la novela de Rut. No se debe entender como campo cultivado, sino campo abierto, matorral; los términos usados para presentar lo que va a ser encontrado en el campo –hierbas no utilizadas de manera directa como alimento- refuerzan la traducción de matorral.

Hierbas del Emporio Bíblico[2]

Nardo, cardo, hinojo, comino,
cizaña, amapola, esmalte negro, ajenjo,
narciso, anémona, cilantro, ricino,
mirto, hisopo, mostaza

Lo que va a ser cogido, primeramente, recibe el nombre genérico de hierbas: esa palabra sólo aparece en este versículo y en Is 26,19; el significado es incierto. Otra palabra no hebrea es más utilizada para designar, de modo genérico, hierbas apropiadas para el consumo, como aparece en Gn 9,3: "todo lo que se mueve y vive, les servirá como alimento; como les di la hierba verde, todo les doy ahora".

La narrativa presenta, pues, una expresión más específica para hierba, que puede ser traducida como 'viña de matorral'; sin embargo los investigadores afirman que ésa no tiene relación con el vino, y concluyen afirmando que el sirviente

---

2 O.S.Boyer, *Pequena enciclopédia bíblica,* São Bernardo do Campo, Impresa Metodista, 1975. La palabra "Empório" en Brasil, significa el mercado de una hacienda (N.del T.)

coleccionó una porción de pepinos u hongos de matorral, una especie de manzana, popularmente conocida como 'manzana de Sodoma', identificándola como *citrullus colcynthus*[3], una hierba purgante fuerte y fatal

Hierbas del emporio Brasileño[4]

Ruda, azucena, albahaca, alfalfa, áloes, ajo, anís,
sábila, borraja, belladona, boldo, pelo de choclo,
musgo, manzanilla, canela, hierba-luisa, capuchina,
'abutua', 'alecrim', 'araçá', 'alfazema', 'amarante',
'angico', 'agoniada', 'agrião', 'ia agave', 'arnica',
'bardana', 'beldroega', 'cavalinha', 'caléndula', 'confrei',
'camboatá', 'capim-gordura', 'caraquatá', 'catuaba',
'carqueja', 'caruru', 'cassaú',
'aroeira', 'butiá', 'cambará'.

El texto presenta tres tipos distintos de hierbas; aparentemente ninguna de ellas es citada en otra situación de consumo, ni como alimento ni como té o remedio. La narración sitúa al grupo en una situación –el hambre- y luego lo coloca en un campo en donde no existe el alimento: lo que se encuentra son hierbas no recomendables para el consumo.

'Canjerana', 'celidônia', 'caroba' 'cedro cipó'
'cipó-açougue' 'cipó de clavo', 'cipó da cruz',
'cipó de chumbo', 'cipó coentro', 'cipó imbé',
'cipó mil-hombres', 'cipó escada', 'cipó timbó',
'conduranga', 'cura', 'tombo', 'duerme-duerme', 'cresta de gallo',
'douradinha', 'embaúba'[5].

La falta de opciones y alternativas queda clara cuando uno de ellos termina echando mano de lo que encuentra para alimentar a todo el grupo de los hijos de los profetas. El texto también explora la inhabilidad del sirviente, como una manera de contraponer el poder y la habilidad de Eliseo; pero la situación de hambre y la descripción de las hierbas inapropiadas, colocan la narración en el eje de la comida y, posiblemente, de modo secundario, tematiza la cuestión de los poderes de un posible discípulo.

---

[3] T.R. Hobbs. *2 Kings*, Waco/Texas, Word Books, pp. 64-65; Leah Bronner, *The stories of Elijah and Elisha as Polemiics Against Baal Worship,* Leiden, E.J.Brill, 1968, pp. 65-67.

[4] Jaime Bruning, *A saúde brota da naturaza,* Cascavel, PUC/Eduea, 1989, pp. 91-171 (el libro presenta las plantas y hierbas brasileñas eon sus propiedades y usos medieinales y los dibujos). (N.d.T.: Es probable que estas plantas medieinales sean eonoeidas eon otros nombres en otras regiones o países. Las hierbas que están entre comillas sencillas pareeen ser exelusivas de la geografía brasileña y las tres últimas son plantas madereras locales).

[5] N.del T.: estos nombres con 'cipó' son plantas aéreas medicinales. La última es un árbol maderero.

Erva-ciática[6], erva-cidreira ,erva de bicho, erva lanceta,
erva-mate, erva-santa, erva-moura, erva de Santa Maria
espirradeira, fava do campo, fedegoso, flor de cera,
flor da noite, fruta de lobo, funcho, gervão, gameleira,
genciana, guabiroba, guaco, guaxuma, gravatá,
iponéia, japecanga, jurubeba, língua de vaca, ingá,
losna, macela, mamona, magnólia, malva, juá.

De regreso al lugar del encuentro, uno de ellos mezcló las hierbas en la olla de caldo. La información final del v.39, es que ellos no conocían la hierba que estaba siendo utilizada. Los traductores intentan acertar la concordancia, prefiriendo traducir 'él no las conocía' (las hierbas). El ajuste aquí solo tendría la función de identificar la culpa por la comida envenenada en un discípulo, evitando reconocer que era todo el grupo el que no conocía las hierbas y sus propiedades. Manteniéndose el plural, la situación de hambre y la búsqueda de comida --hasta donde no hay- son resaltadas y se evita reducir la tensión de la narración a la inhabilidad o al desconocimiento de uno de ellos. El drama es doble: el hambre y el no conocimiento de las hierbas.

Madressilva, manjerona, maravilha, marapuama, mastruço, manacá,
mil-em-rama, mata-pasto, malvão, mostarda, papoula, manjericão,
parreira-brava, pariparoba, pata de vaca, panamargo, para-tudo picão,
pimenta do reino, rabo-sujo, poejo, quebra-pedra, pixirica, sempre viva,
salsa, sálvia, quina, perpétua, salsaparrilha, serralha-brava, tarumã,
não-me-toques, sete-sangrias, sensitiva, sucupira, trapoeraba, sussuirá,
umbu, uvalha, velame do campo, verbasco, verbena, urtigão,
tuia, tuna, tansagem, timbó, unha-de-gato, urucu.

La comida, el caldo va a ser servido a los hombres. El v.40 no mantiene la identificación del grupo como hijos de los profetas, sino que usa un término muy general para señalar al grupo que va a recibir el caldo. En esta segunda mitad de la narración el texto continúa trabajando con la idea de un grupo reunido, pero abandona el término "hijos de los profetas", prefiriendo el plural masculino, ampliado y general: "hombres de pueblo" (v.41).

Los hombres van a ser servidos. La recepción del caldo va a ser interrumpida, precisamente al principio, por un grito colectivo. El grito aparece de modo expresivo en este ciclo: Eliseo grita en la despedida de Elías (2 Re 2,12); grita la viuda (2 Re 4,1); gritan los hombres (2 Re 4,40); grita el sirviente que perdió el instrumento de su trabajo (2 Re 6,5); grita desesperada la mujer del hijo comido (2 Re 6,26); grita la sunamita por sus derechos (2 Re 8,3.5). El grito/clamor funciona como una expresión de un momento concreto de crisis, de pérdida, de desesperanza, y pide la intervención de alguien (profeta, hombre de Dios, rey).

El grito colectivo en 2 Re 4,40 es: ¡muerte en la olla! Con el grito, el grupo toma conciencia del problema y el texto reafirma la situación límite que el hambre impone sobre él. La muerte en la olla es una extensión de la situación vivida por el

[6] Algunas de estas hierbas seguramente son conocidas también en otros países. Dejamos sin traducir los nombres de estas plantas por la dificultad de identificarlas fuera del contexto brasileño (N.d.T).

grupo; la muerte no está presente únicamente en las condiciones objetivas y estructurales de la vida: la muerte alcanza al grupo hasta en sus mismas estrategias de sobrevivencia, lo persigue en la forma de hambre que se transforma en comida que puede matar, imposibilitando los mecanismos de resistencia.

La estructura del hambre

¡Un grito! El estómago gime,
la boca se estremece: el hambre es así.
¡Un grito! La olla tiembla,
la boca explota: ¡el hambre es así!
¡Un grito! La lengua se exalta,
la boca maldice: ¿es así el hambre?
¡Grito! En la olla la muerte,
en la boca el veneno.
El hambre es así.

Sería posible hacer una lectura menos dramática de la escena, proponiendo que la comida estaba mal condimentada, lo que llevaría a un comentario jocoso, o sería el anuncio de un mal presagio: muerte en la olla.

El buen o mal humor del grupo en la escena no es perceptible: el texto es corto y ofrece pocas informaciones sobre las evaluaciones posibles, lo que contrasta con los detalles ofrecidos en relación a las hierbas disponibles y al no conocimiento de sus propiedades (v.39). La conclusión es taxativa: no pudieron comer la comida. La evaluación de la reacción del grupo requiere considerar la conclusión de la narración que, después de la intervención de Eliseo, señala que ya no había peste ruin en la olla (v.41), lo que ayuda a entender y calificar el tipo de peligro y daño que el grupo va a encontrar en la comida que es servida.

El grito y la imposibilidad de comer la comida es dirigido al hombre de Dios, el cual, inmediatamente va a encaminar una estrategia de recuperación de la comida, de modo imperativo: "El dijo: 'Tráiganme harina'" (v.41)

La harina aparece en textos de la vida cotidiana, combinada con otros elementos básicos para preparar comidas, pero es usada también en el ámbito ritual (Gn 18,6; 1 Sam 28,24; Jueces 6,19; Nm 5,15; 1 Sam 1,24; 1 Re 17,8-16; Oseas 8,7).

La literatura cita una costumbre de protección contra influencias sobrenaturales en la comida entre las tradiciones populares de la región montañosa de Cisjordania: espolvorear un poco de polvo o salvado de harina[7].

Recetas para salvar la comida

si el fréjol fermenta –y sucede de seguido
es preciso saber del esqueje de salsa
y el hervor suave,
un metal dorado o una cuchara común,

[7] Susan Niditch, *Folklore and the Hebrew Bible,* Mineapolis, Fortress Press, 1993, p. 65.

un pedazo de corcho mezclado al grano,
y al hervor suave un poco de agua.
Ya está en la mesa: ¡ven a comer fréjoles!

La acción de Eliseo consiste en echar harina en la olla. No hay ninguna fórmula o palabra que acompañe el gesto. La intervención de Eliseo es directa y simple. Igualmente en el texto de 2Re 2,21, Eliseo solicita algunos elementos –sal y plato nuevo- que va a ser tirado/lanzado a la fuente de agua. En 2Re 6,6 Eliseo lanza una vara en las aguas y hace flotar el hacha; un cadáver es lanzado en la cueva de Eliseo en 2Re 13,21 y el hombre revive.

La palabra de Eliseo es posterior al gesto, también de forma imperativa y breve:"Repartan entre la gente". Ellos comen y el texto concluye diciendo: "y no había nada ruin en la olla". El adjetivo que significa 'ruin', de mala calidad, despreciable, maligno, nocivo, funesto, nefasto, es también usado como sustantivo: mal, desgracia, lo que vuelve el caldo insoportable, venenoso, maligno, peligroso. Era propiamente la muerte en la olla. Sin embargo, un poco de harina y el gesto certero de mezclar, garantizan en aquel tiempo de hambre, el alimento.

La estructura del texto de 2Reyes 4,38-41 podría ser así:

v.38a - crisis → hambre en la tierra
v.38b - indicación de procedimiento → olla-sopa-comer
v.39 - acción → hierbas y olla
v.40a - segunda crisis y clamor → muerte en la olla
v.40b - resultado → y no pudieron comer
v.41a - acción → harina en la olla
v.41b - resultado → dar de comer al pueblo
v.41c - reconocimiento/evaluación → ningún mal en la olla

Poniendo cuestiones...

Esta narración no habla de Dios, no tematiza lo sagrado de modo explícito –lo que es una constante en los textos de milagros cotidianos del ciclo de Eliseo. Hay una crisis inmediata dentro de una situación de crisis mayor: el hambre.

Ésta es una historia sobre hambre y comida, sobre qué comer si no hay. Un ambiente del texto es el campo, el matorral y sus hierbas, plantas que pueden o no ser aprovechadas en la alimentación del grupo que experimenta el tiempo de hambre. El otro ambiente es alrededor de la olla en el fuego. De nuevo la olla. De nuevo una comunidad que se reúne en torno a vasijas...lugares privilegiados para hablar de vida. Y de hambre.

La religiosidad aquí se expresa de modo silencioso y dramático. Todo discurso sobre hambre y comida, es la expresión de la experiencia de un determinado grupo social con los cambios inmediatos de sustento de la vida. Por esto, son discursos sobre lo sagrado. Conocer las sustancias, saber las propiedades de las hierbas y de las harinas, de las mezclas en la olla y el efecto transformador del fuego, son sabiduría cotidianas y aprendidas en el rito del comer que organizan grupos y elementos vitales.

"Tales experiencias son siempre religiosas, porque el mundo es sagrado...las principales funciones fisiológicas son susceptibles de transformarse en sacramentos-...Se come ritualmente"[8].

Hierbas y plantas tienen un valor fundamental: pueden alimentar y generar vida; pueden envenenar y originar muerte. En este sentido, ocupan un lugar privilegiado en rituales y prácticas religiosas, de las más variadas. El texto desenvuelve el enredo identificando un discípulo que no conoce, que no sabe distinguir entre las hierbas que generan vida o muerte.

Es sobre ese saber que el texto desarrolla su memoria. Más aún, una sabiduría cotidiana en la lucha con hierbas y ollas, así como también, del conocimiento de sustancias que alteran otras, que invierten procesos, como en el caso de la harina que anuló el veneno de las hierbas.

Ya no se trata de magia...es procedimiento que convive diariamente con el gesto repetido y necesario de cocinar. Tal sabiduría tiene sus misterios y sus aprendizajes...vecina de la magia, la vida cotidiana respira lo sagrado en sus actividades más corrientes.

Vida en la olla: ¡He aquí el milagro!

La Biblia Hebraica está repleta de prescripciones alimentarias, de tabúes y restricciones, menús y procedimientos culinarios que se orientan tanto a las fiestas religiosas como a las comidas cotidianas. Tal importancia es compartida en las tradiciones religiosas de todas las culturas. Por estar íntimamente relacionada con la capacidad de sobrevivencia y de reproducción de la vida material de las sociedades, la comida siempre estuvo, y continúa estando, muy cercana a los rituales y prácticas religiosas.

Las fiestas sagradas exigen comidas especiales, no sólo porque expresan una mejor calidad y una cantidad superior a la que se requiere para atender las necesidades del grupo referido, sino porque dialogan de modo básico con las tradiciones específicas de cada grupo social. Las preferencias por este o aquel menú, no revela únicamente aquello que es de gusto común, sino que se comunican con los orígenes y las representaciones, los intercambios simbólicos y materiales con lo sagrado.

Comer es un acto básico de intercambio con el mundo, una representación fundamental de pertenencia a una cultura, un ejercicio de elección de elementos y de permanencia de condimentos y arreglos entre distintos elementos. Si un grupo social puede comer tal carne que es impensable para otro grupo; si tal fruta se degusta en una ensalada o como dulce, revela una manera de estar en el mundo, y de establecer intercambios con el medio ambiente y la cultura, tanto como permanencia o como capacidad de adaptación y creatividad.

Los menús son, así, referencias a patrones que forman parte de la vida social e itinerarios que reúnen trabajo productivo, mecanismos de distribución y consumo, arte y ciencia.

Muchos de los estudios antropológicos privilegian las costumbres alrededor de las comidas como un lugar fundamental de conocimiento, no sólo de la vida co-

---

8 N.Bonder, *A dieta do rabino – A cabala da comida,* Rio de Janeiro, Tikum Olam/Imago, 1989, p. 9.

tidiana, sino también de las simbologías y representaciones de un determinado grupo[9].

En la comida, las personas participan ritualmente del acceso a todo un proceso de producción y, al mismo tiempo, de reproducción de las condiciones de la vida material como también de las simbologías fundamentales. Comer establece el elemento de participación de cada uno en los rituales que pertenecen a todos los del grupo social. Tal día de fiesta pide un tal alimento preparado de tal manera, porque alrededor de él y en su consumo, el grupo social entra en contacto con su vida de reproducciones y representaciones.

> "...compartir la comida es una transacción que envuelve una serie de obligaciones mutuas y da origen a un complejo interconectado de mutualidad y reciprocidad. Además de eso, la habilidad de la comida de simbolizar esas relaciones, así como definir las fronteras entre los grupos, surge como una de sus propiedades peculiares, (...). El intercambio de comida es un factor básico de interacción humana. (...) El acto de comer es un comportamiento que refleja sentimientos y relaciones, sirve de mediación para el status social y el poder, y expresa los límites de identidad del grupo"[10].

El hambre es un elemento trágico no sólo y especialmente porque de modo definitivo golpea la capacidad de sobrevivencia de los individuos y del grupo social, sino también porque rompe con la simbología y la representación de la capacidad de reproducción del grupo social y de la armonía de los factores vitales. El hambre denuncia la incapacidad y la impotencia del grupo social para resolver sus cuestiones más fundamentales.

Por eso, las fiestas y los encuentros, las fechas importantes necesitan ser señaladas por comida en cantidad y calidad. Se come lo de siempre con un aliño y una cantidad diferentes; se come lo que nunca se come, como una excepción que envuelve la representación de aquello que es separado, que es sagrado.

En el candomblé, cada orixá tiene su comida y se debe obedecer tal regla de modo definitivo y adecuado. Al comer tal alimento, los fieles entran en contacto, se comunican y participan, hacen la experiencia del orixá[11].

Muchas de estas fiestas sagradas, en diversas religiones, se remiten o tienen como referencia el tiempo de la cosecha, el momento en que el trabajo productivo va a ser ritualizado en formas distintas que organizan la distribución y el consumo[12]. En el ritual, en la comida de fiesta, el grupo social se apropia de la cosecha como producto y como símbolo.

En una plaza, en una ceremonia de candomblé dedicada a Iansã, las comidas y sus bebidas son signos de sobrevivencia de una antigua fiesta de cosecha:

> "En el centro de la grande carpa se disponen los platos de comida y las 'hijas-del-santo' danzan alrededor, después se arrodillan y agradecen a Iansã por haberles dado de

---

9 Milagros Palma (coordinación), *Simbólica de la feminidad – La mujer en el imaginario místico-religioso de las sociedades indias y mestizas,* Quito/Ecuador, Ediciones Abya-Yala/MLAL, 1990, p. 72.
10 J.D. Crossan, *O Jesús histórico,* Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 378.
11 Roger Bastide, "O mundo dos candomblés", en *Estudos afro-brasileiros,* São Paulo, Editora Perspectiva, 1983, p. 264.
12 Texto 68 del Ras Shamra, citado en Leah Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha,* pp. 128-129.
13 Roger Bastide, "O mundo dos candomblés", p. 275.

comer, rogándole que continúe bendiciéndolas, enviando siempre alimentos a todos los de la casa, así como también a todos los de fuera"[13].

Pero no solamente las comidas especiales, de días de fiesta, reúnen el contexto material y la experiencia de lo sagrado. Cada comida, cotidianamente, reproduce el ritual original. En el espacio doméstico, lejos de los templos y tiempos marcados por el calendario de las fiestas, los grupos primarios repiten y modifican los rituales alimentarios. Situaciones de dolor, estados de vida específicos -embarazo, lactancia, restablecimiento de la salud, etc.- conmemoraciones particulares, rehacen todo el simbolismo de la comida en el ámbito familiar y comunitario.

En el ciclo de Eliseo, de modo particular en las narraciones de milagros en lo cotidiano, como también en otros niveles de la tradición, la comensalidad es fundamental[14]. Las memorias se mueven de una olla hacia otro recipiente, de una ausencia de comida hacia un alimento compartido. Ése es el gran milagro: tener qué comer como proceso comunitario posible. En el texto de la viuda de 2Re 4,1-7, el aceite se pasea por las vasijas en un movimiento frenético y ritualizado de las manos de la mujer y de sus hijos que incluye a toda la vecindad: el milagro es la abundancia de aceite que viabiliza el pago de la deuda, así como ritualiza la vida comunitaria.

El texto de 2Re 4,38-41 presenta una situación comunitaria de comida: el compartir postergado. El hambre que envuelve el relato, es dramatizado en la forma de la hierba que coloca muerte en la olla: tan dramática como el hambre es la ausencia de mediaciones comunitarias de sobrevivencia. Los elementos de la naturaleza que rodea y la falta de conocimiento de las hierbas de parte del aprendiz, sitúan a todo el grupo en una situación de muerte.

El uso de ciertas plantas en situaciones determinadas expresan, de cierto modo, la autonomía y la participación de los grupos primarios en lo que respecta a los cambios y a los simbolismos con la flora, tanto en el aspecto alimenticio como médico.

> "El valor mágico y farmacéutico de ciertas hierbas se debe al prototipo celeste de la planta...ninguna planta es milagrosa en sí misma, sino por su participación en un arquetipo, repetición de determinados gestos y palabras que, aislando la planta del espacio profano, la consagran"[15].

Entretanto, vale resaltar que el uso de las hierbas remite inmediatamente al contexto material, a las necesidades de curación y alivio de situaciones de crisis y sufrimiento. El conocimiento del poder de las hierbas que clasifica lo que puede ser usado y cuándo puede ser usado, no sostiene la afirmación de la necesidad de aislamiento de lo profano, es decir, de la vida cotidiana. Tal planta es milagrosa en ella misma porque sólo puede ser aquélla y no cualquier otra.

Al participar de un arquetipo y de la repetición de gestos y de palabras, el conocimiento del poder de las plantas y alimentos articula una sabiduría que nace de la lucha por la vida cotidiana, implicando la observación, la clasificación y el uso. La vida cotidiana y sus exigencias es lo que confiere poder y eficiencia en un intrincado proceso de lo sagrado poseído y poseedor del contexto material.

---

14 Robert Coote, *Elija and Elisha in socioliterary perspective,* Scholar Press, Atlanta, 1992.

15 Mircea Eliade, *O sagrado e o profano – A essência das religiões*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1950, p. 139.

La importancia de las hierbas en los rituales del 'candomblé' se manifiesta en la sabiduría de un *babalaô*, que dice "el secreto está en las hierbas"[16]. La fuerza mágica proviene de la virtud de la hierba; el tratamiento de las hierbas no puede ser enseñado a uno cualquiera; la composición de los baños con esta u otra hierba, debe ser cuidadosa, pudiendo ser necesario utilizar otras hierbas contrarias para neutralizar el poder de la primera.

Cada 'orixá' tiene su hierba: Oxossi –aroeira; Oxalá – tapete; Iansã e Xangô – bradamundo; Omulu – canela-de-velho; Exu – folha-de-fogo. Tales hierbas son usadas tanto en las ceremonias rituales como también en el día a día para la curación de enfermedades y crisis en una extensión y proceso de continuidad entre lo que se podría distinguir como lo profano y lo sagrado.

En la perícopa de 2Re 4,38-41 la sobrevivencia está amenazada no únicamente por el hambre, sino también, y de modo inmediato, por el desconocimiento de los poderes de muerte y de vida de las hierbas. La amenaza de muerte tendrá que ser suplantada por un proceso de compartir la comida, y de compartir los saberes:[17] ¡esta hierba, no! ¡La harina, sí! Tiene el poder de anular el veneno que amenaza al grupo.

No hay un proceso ritual explícito; no hay invocación de divinidades o procedimientos cúlticos, a no ser la repetición de gestos –botar la harina en la olla– que efectiviza lo sagrado dentro de los intercambios cotidianos entre los elementos disponibles. Tales intercambios no interrumpen la vida diaria, más bien la constituyen. Son prácticas que se aproximan a las de los macizos de flores y huertas del fondo de una quinta. Al decir de Bastidas sobre los espacios de tierra, amplios y planos del candomblé:

> "Los santuarios se esconden en la espesura, se cubren y se adornan con hojas de palmera, de bananeras, son verdaderos jardines místicos adonde se entra por veredas de grama, atravesando regachos murmurantes, plantaciones de mijo y matorrales floridos. Al paso de uno, los árboles dejan caer la pulpa jugosa y perfumada de sus frutos bien maduros, que se aplastan con un ruido suave y azucarado"[18].

Lo sagrado de la comida, de la hierba y del matorral, allí afuera, que se ofrecen día a día como una mediación de la vida misma, lugar de cúmulo de posibilidades, saberes de propiedades heredadas, conservadas en la forma del té, del caldo, de la harina y del emplasto. La quinta toda en su baldío abandono, esconde y revela la proximidad de lo sagrado y sus mezclas. ¡He aquí el milagro!

Las narraciones de los milagros de Eliseo se proyectan en los evangelios y en la construcción literaria-milagrosa de Jesús; siendo esto así, sería importante preguntar también acerca de las implicaciones de esta imagen compartida por Eliseo-/Jesús curanderos en la reflexión posterior sobre revelación y cristología, inculturación y ecumenismo.

Tales desafíos ya están presentes en los cuestionamientos que ollas, puertas y hierbas, mujeres y niños, agua y sal, harina y pan, instrumento de trabajo y ritmos de la religiosidad popular brasileña, vienen haciendo las formas burocráticas de cris-

---

16 Paulo Botas, *Carne do sagrado – Edun Ara - devaneios sobre a espiritualidade dos orixás,* Rio de Janeiro, Vozes/Koinonia, 1996.

17 Alicia WINTERS, "Uma vasihla de azeite – Mulher, dividas e comunidade ("2Re 4,1-7)" en *RIBLA* 14 (1993) 44-49.

18 Roger Bastide, "O mundo dos candomblés", p. 224.

tianismo que continúan pretendiendo hegemonía y subordinación de los tambores y de las hierbas.

Reencontrar en nuestras propias tradiciones los fragmentos de una religión sin nombre, puede constituir la motivación y la mística de un modelo de cristianismo que desiste de ser el consenso y el centro de la vida religiosa del pueblo brasileño y aprende a ser, además, una posibilidad de vivir la relación con lo sagrado. ¡Dios con nosotros!

Nancy Cardoso Pereira
Rua Prudente de Morais 1341 ap.123
13419-260 Piracicaba/SP – Brasil
nancycp@uol.com.br

MILTON SCHWANTES

ENFERMEDAD Y MUERTE – EXPERIENCIAS EN EL EXILIO

Enfoques en Ezequiel 37,1-14

Resumen
Dos son los énfasis principales de este ensayo sobre Ezequiel 37,1-14. De un lado, tomo los cuatro vientos como punto de partida de la interpretación. ¡Son los vientos que despiertan los huesos! Profecía y la *ruah*/Espíritu se sitúan en el espacio de la curación. De otro lado, destaco el objetivo de la acción de los vientos: crean "fuerza" en medio del pueblo postrado, consolidan "comunidades". Los vientos no crean "ejército" (como en general se entiende el v.10), sino mucha gente con "fuerza", un pueblo con poder.

Abstract
There are two principal emphases by this essay on Ezechiel 37,1-14: on the one hand, I take the four winds as my point of departure for interpretation. It is the winds that wake up the bones! Prophecy and *ruah*/Spirit occupy the place of the four winds: On the other hand, I pay attention to the objective of the action of the winds: they create "power" in the midst of the people, they consolidate "communities". The winds do not create an "army" (as v.10 is generally understood), but many people with "force", a people with power.

Comencemos por una traducción del texto bíblico que, en meditación, estudiaremos. En este caso, la traducción es literal, imita al hebreo. Una tal traducción –imagino- nos podrá ayudar a mantenernos en las proximidades del original. Ella, con todo, no es muy fiel a nuestra lengua portuguesa o española.

1Sobrevino sobre mí la mano de Javé. Me hizo salir por el espíritu de Javé. Me hizo descansar en medio del valle. Y éste estaba lleno de huesos. 2Me hizo caminar sobre ellos alrededor, alrededor.

Y, he aquí que eran muchísimo y numerosos sobre la planicie del valle.

Y, he aquí que estaban muchísimo secos.

3Y dijo a mí: "Hijo de Adán, ¿podrán revivir estos huesos?"

Dije: "Mi Señor Javé, ¡tú lo sabes!"

4 Dijo a mí: "¡Profetiza sobre estos huesos! Dirás a ellos: 'Huesos secos, oíd la palabra de Javé: 5Así dice el Señor Javé a estos huesos: He aquí que

les estoy haciendo llegar en vosotros espíritu y viviréis. 6Pondré sobre vosotros tendones, haré subir sobre vosotros carne, extenderé sobre vosotros piel, pondré en vosotros espíritu, y viviréis y sabréis que yo soy Javé'"
7Profeticé, como me fuera ordenado. Hubo un estruendo en cuanto profetizaba. Y, he aquí, un ruido y se aproximaron los huesos, hueso para su hueso. 8Vi y, he aquí: sobre ellos tendones, carne subida, se extendió sobre ellos piel por encima. Pero espíritu no había en ellos.

9Y dijo a mí: "Profetiza al espíritu, profetiza hijo de Adán y dile al espíritu: Así dice el Señor Javé: 'De los cuatro vientos ven, espíritu y sopla en estos asesinados y vivirán'"
10Profeticé como me había sido ordenado. Entró en ellos el espíritu. Vivieron. Se irguieron sobre sus pies, grande fuerza, mucho y mucho.

11Y dijo a ní: "Hijo de Adán, estos huesos, ellos son toda la casa de Israel. He aquí que están diciendo: Se secaron nuestros huesos y sucumbió nuestra esperanza, estamos exterminados para nosotros. 12Por eso, profetiza y di a ellos: Así dice el Señor Javé: He aquí que estoy abriendo vuestras sepulturas, os haré subir de vuestras sepulturas, pueblo mío, y os haré llegar a la tierra de Israel. 13Sabrán que yo soy Javé al abrir vuestras sepulturas y al hacerles subir de sus sepulturas, pueblo mío. 14Pondré mi espíritu en vosotros y viviréis y os estableceré sobre vuestra tierra. Sabréis que yo soy Javé. Hablé e hice, oráculo de Javé"[1].

1. Sin valles, ¿qué sería de los huesos?

Qué bien que todos aquellos huesos estaban *en un valle.* Eso es cosa de la genialidad de Ezequiel: al ver los huesos en el valle – justamente en el "medio", en su "centro", como se lee en el hebreo- la profecía les atribuye una oportunidad.2

Es en nuestros valles que se anhela por vientos que despiertan. Vientos que traen vida son vientos de llanuras. En ellos hay ternura, soplo agradable, hay un espíritu suave. Son cual tranquilos susurros de la madrugada, como los experimentó Elías (1 Re 19,12). Son vientos de llanuras que refundan los horizontes, como lo experimentó Lucas, en cuyo evangelio Jesús no habla de las bienaventuranzas en las alturas de la montaña de Mateo, sino en el valle, hacia el cual bajó (6,17), viniendo del monte (6,12).

---

[1] Sobre este capítulo y el libro de Ezequiel consulté, de seguido, el amplio comentario de Walter Zimmerli, *Ezechiel,* vol.1 y 2, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969, 1272p. [traducción al inglés: *Ezequiel 1+2,* Philadelphia, Fortress Press,1983]. Además de este extenso comentario exegético, ver también: Juan Snoek, "Un mensaje de resurrección desde Babilonia –Análisis de Ezequiel 37,1-14" en *Xilotl*, Managua, 1991, vol.4, pp. 21-29; Mariano Marchitiello, "Espirito de Deus – Fôlego do povo", en *Mosaicos da Bibli* 2 (1991) 7-11; Milton Schwantes, "Quinto domingo da cuaresma-Ezequiel 37,1-14", en *Proclamar Libertação* 18 (1992) 103-108; Fausto Beretta y Luiz Pirotti, "Ezequiel – A reconstrução pelo Spírito", en *Estudos Bíblicos* 45 (1995) 20-30; José Luis Calvillo Esparza, "Palavra de Yavé-De Ezequiel a Chiapas", en *RIBLA* 26 (1997) 111-122.

[2] En nuestros valles hay agua: Dt 8,7; hay fuentes (Is 41,18); hay oportunidad de vida (Gn 11,2). En el valle de Jezrael, Israel renacerá (Os 2,1-3).

Al leer y estudiar el Nuevo Testamento, desde otros puntos de vista, nos resulta difícil a las mujeres cristianas, dejar de lado el peso ideológico y simbólico de la cristología patriarcal en los textos *kyriocéntricos*[1]. Esta cristología se ha centralizado durante siglos en Jesús, haciendo que las figuras femeninas sean dependientes o periféricas en relación con el personaje masculino central[2]. El protagonista en cada uno de los relatos de milagros ha sido siempre Jesús.

Con los avances en los estudios bíblicos hemos podido constatar que Jesús era uno de los tantos taumaturgos de su época. Y las mujeres que estaban alrededor de Jesús no se mantenían como las mujeres que buscaban una acogida misericordiosa, sino que eran parte de un grupo que buscaba la liberación, tanto para hombres como para mujeres, de todo un sistema de opresión que se venía trayendo desde tiempos antiguos.

Tratar de imaginarnos un tiempo histórico y lejano, no es difícil para las mujeres, pues partimos de nuestra realidad. En el primer siglo de nuestra era, las limitaciones para las mujeres fueron vistas como normales en los espacios político-religiosos. En pleno siglo XXI aún persisten estas mismas limitaciones con la misma sutileza. Por eso, pensar en el primer siglo debe llevarnos a viajar con nuestra imaginación y desatar la creatividad que las mujeres en aquel entonces tuvieron y continúan teniendo. Por limitantes que sean los espacios, el camino sigue siendo siempre recorrido una y otra vez.

Así, en los relatos de milagros sería imposible trastocar la autoría de Jesús. Pero si dilucidamos un poco más profundamente, veremos que lo que sólo parece un acto de magia hecho por Jesús, en realidad se trata de toda una transformación integral como personas sociales y sagradas, tanto de Jesús como de las mujeres.

Los evangelios relatan de diferentes maneras la relación de Jesús con las mujeres; eso nos da a entender que Jesús daba testimonio del aprendizaje que tuvo con ellas[3]. No olvidemos que en todos los tiempos, las mujeres han sufrido una marginación mayor entre el grupo de marginados. Por eso, sus estrategias de reunirse, de compartir la medicina casera y de mantenerse atentas a los acontecimientos sociales para proteger la vida de ellas y de los que les rodeaban, eran más cotidianas. De las mujeres aprende Jesús a entender con facilidad la realidad de toda una sociedad empobrecida.

La cristología tradicional nos ha enseñado a postergar, a través del tiempo, el reconocimiento de la historia de las mujeres que estuvieron en el movimiento de Jesús. Los evangelios han sido testigos mudos de la marginación de las mujeres a la hora de entender los textos. Se ha dejado de lado la contextualización y se ha priorizado la inmediata interpretación, de acuerdo a la realidad actual donde las mujeres ya leen los textos domesticadamente, sin cuestionarlos, ni preguntarse por qué se encuentran escritos así. De esta manera, siempre hay una desventaja de las mujeres, tanto frente a Jesús como frente al resto de seguidores varones.

La figura de Jesús en las teologías europeas y norteamericanas, hechas, por lo general, por hombres blancos, hizo conocer, dentro del imaginario, una imagen de

---

[1] Término usado por Elisabeth Schüssler Fiorenza en sus diferentes aportes, para resaltar la visión de Jesús como "Señor". Vea la Bibliografía al final.

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica - Jesús hijo de Miriam, profeta de la sabiduría,* Editorial Trotta, Madrid 2000, p. 122.

[3] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista*, p. 114.

un Jesús de raza blanca. Y con los imaginarios de un grupo selecto, se iba construyendo también la identidad religiosa y teórica, aplicable a las otras culturas.

Por tantas barreras formadas por las construcciones cristológicas, resulta inimaginable para la mayoría pensar en el papel protagónico de una mujer anteponiéndose a Jesús.

El dualismo con el que siempre se lee los textos ha implicado que, de modo natural, al leer el evangelio se ponga como bueno lo masculino, lo varonil, y lo femenino como negativo. Y en la relación de Jesús con las mujeres, se coloca a él como el hombre bueno que las acoge aunque están impregnadas históricamente por el mal. Ha quedado en la memoria de hombres y mujeres, que Dios es un hombre que por intermediación de Jesús se acerca a las mujeres, pero con las que no tiene un contacto directo. El dualismo ha marcado lo puro y lo impuro. Lo puro como sinónimo de lo divino y lo impuro como la causa por lo que no se acerca ni se relaciona con lo divino. Para alcanzar lo puro, la impureza tiene que ser transformada sólo por el intermediario que es puro y que es capaz de hacer conocer lo divino.

Ha sido muy común mantener como tradición cristiana la miseria, con todos sus lados de despojo humano en el cuerpo sangrante de las mujeres. Quien sangra no es fértil, está enferma, esta debilitada, está despojada de sus tradiciones y no se le considera mujer; no es persona del pueblo Dios.

El peso de las tradiciones del entorno sagrado

El Nuevo Testamento tiene los mismos símbolos recogidos de los textos del Antiguo Testamento[4]. Es claro ver la discriminación sexista de la época veterotestamentaria: la mujer es discriminada por ser mujer, por ser pobre y por estar considerada impura (Lv 15,19-31). La mujer empobrecida está aislada, en una situación de discriminación sexual que no conoce esperanza[5].

La determinación biológica y la ubicación por el género son las claves culturales con las que se maneja la estructura social y religiosa, excluyendo el actuar de las mujeres de cualquier posibilidad de reconocimiento público. Es más, las mujeres son el objeto pasivo de la sociedad y de la iglesia.

La discriminación de las mujeres en el mundo judío, justificada por la cultura, por normas religiosas impuestas, asimiladas también por el cristianismo, ha ocultado la lucha de liberación de las mujeres judías para salir del contexto que les silenciaba. También ha pasado lo mismo con las mujeres cristianas que, en su lucha por una liberación, solamente consiguieron el reconocimiento de su ayuda y colaboración y no del trabajo de un accionar apropiativo personal. El empleo religioso de estereotipos culturales de género, sobre todo el papel preponderante de la maternidad y el concepto del ser mujer valorada como esposa, ha llevado a que muchas mujeres, para reemplazar esos papeles, hayan optado por una vida de celibato. Se ha colocado a Jesús como el esposo, cayendo nuevamente en el acomodo del pensamiento dualista, donde cada mujer debe tener esposo y si no lo tiene en la esfera humana, lo debe asumir en forma espiritual. Esto pone en evidencia que al hablar de las

---

4 Pierre Grelot, *La condición femenina en el Nuevo Testamento*, PPC, Madrid 1995, p. 19.

5 Luise Schottoff, *Mulheres no Novo Testamento*, Edições Paulinas, São Paulo, 1995, p. 29.

mujeres y Jesús, se lleva la discusión al ámbito de la familia, ya que en la antigüedad, como en la actualidad, la posición de las mujeres en la sociedad y en la religión es siempre definida dentro del la familia "patriarcal"[6].

Situaciones en la vida cotidiana de las mujeres judías

En las sociedades antiguas, las mujeres tenían un papel fundamental en la casa o en la familia. En este contexto hay que indicar, que en el seno de la familia se distinguían roles específicos para los hombres y para las mujeres en virtud del sexo[7].

En el judaísmo, la figura de la mujer es susceptible de las más diversas connotaciones, dependiendo las diferentes épocas[8].

La mujer judía no estaba habilitada para ejercer funciones cúlticas, no podía ser sacerdote. Su presencia en el templo se limitaba al "atrio de las mujeres" Esta dentro de la consideraciones rituales en las que juega la dialéctica de lo puro e impuro, por ejemplo con respecto a los flujos de la mujer (la menstruación) y el parto[9], que condicionan toda una serie de prescripciones.

La responsabilidad religiosa de las mujeres incumbe al padre o al marido. Solo los hombres estaban obligados a una plena observancia de la Torá. Por eso en la bendición matutina, los hombres daban gracias a Dios por no haberlos creado paganos, mujeres, ni esclavos[10].

Las hijas hasta su matrimonio, se quedaban con su madre y le ayudaban en las ocupaciones domésticas y el cuidado de las ovejas[11] (Gn 29,6).

La costumbre mandaba que en lo posible la mujer no se mostrase excesivamente en público; por otra parte el tratar con las mujeres se consideraba como posible ocasión de pecado[12].

El hombre ejercía un poder absoluto sobre la familia, y la esposa era considerada como su propiedad. Aunque ella estaba protegida por la ley contra posibles abusos (Dt 21-22), jurídicamente quedaba siempre dependiente de su marido[13].

Sin embargo sabemos hoy que mujeres galileas se reunían para comidas comunes, reflexión religiosa y eventos de curación. Lo hacían porque tenían un "sueño" y seguían una visión de liberación para toda mujer en Israel.

El sistema imperial determinaba la vida de los varones y tenía un impacto mayor sobre las mujeres, ya fueran libres de nacimiento, estuvieran empobrecidas, fueran esclavas o liberadas, mujeres del campo o de la ciudad, viudas o vírgenes, esposas o prostitutas[14].

---

6 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista*, p. 109.

7 E. W. Stegemann, *"Historia social del cristianismo primitivo"*, EVD, Estella 2001, p. 504.

8 Johan Maier, *"Diccionario del judaísmo"*. EVD, Estella 1996, p. 292.

9 *Ibid.* p. 334.

10 *Ibid.* p. 292.

11 Xavier León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento,* DDB, Bilbao 2002, p. 70.

12 Johan Maier, *op.cit.*, p. 292.

13 Xavier Leon-Dufour, *op.cit.*, p. 68.

14 Elisabeth Schussler Fiorenza. *op.cit.*, p.134.

Era una situación prácticamente generalizada hasta épocas recientes. Desde mediados del siglo XIX, los movimientos feministas han promovido la emancipación de las mujeres, combatieron la concepción que su vida quedara reducida a la maternidad y a no tolerar más excepciones.

Pero el estado moderno de Israel, ha promovido una ley que somete el estado civil de las personas a la jurisdicción rabínica para impedir las pretensiones emancipatorias de los movimientos feministas actuales. En cambio en el judaísmo reformado se aceptan las diferentes concepciones y conductas modernas que rigen en casi cada país[15].

Aspectos generales del evangelio de Marcos

Damos ahora un breve vistazo al evangelio de Marcos en el cual encontramos el episodio que nos interesa. El testimonio más antiguo acerca del evangelio de Marcos es el de Papías (hacia el 140 d.C.), obispo de Hierápolis, y se encuentra en su obra "Exégesis de los oráculos del Señor". Importantes fragmentos de esta obra los conocemos a través de la "Historia Eclesiástica" de Eusebio de Cesarea.

> "Y el Presbítero dijo también esto: Marcos, como intérprete de Pedro, escribió con exactitud, aunque sin orden, todo lo que recordaba de los dichos y hechos de Jesús. El personalmente no escuchó al Señor ni había sido discípulo suyo, sino que posteriormente había sido compañero de Pedro, como ya dije. El apóstol había adaptado su enseñanza a las necesidades (de sus oyentes), pero sin intención de componer un relato ordenado de las palabras del Señor. Así, pues, Marcos no se equivocó al poner por escrito las cosas tal como recordaba, porque su única preocupación fue no omitir ni falsear nada de lo que había oído"[16].

Si existió una relación entre Marcos y Pedro, de la que hablan los testimonios más antiguos, ésta tuvo que darse después de la composición del evangelio. Si la antepusieron, es porque se necesitaba avalar, con la autoridad de Pedro y de la Iglesia de Roma, un escrito que no tuvo acogida en la primitiva Iglesia[17].

El cristiano "desconocido", llamado Marcos, reunió las diversas tradiciones e historias sobre Jesús de Nazaret en una estructura narrativa coherente; lo hizo para fortalecer la fe y la praxis de la comunidad cristiana a la que él escribía. Aunque los especialistas difieren en la valoración de las tendencias teológicas y la situación histórica del evangelio de Marcos, la mayor parte de ellos coincide en que "la tradición jesuánica pretendía dar respuesta en este evangelio a las necesidades, responsabilidades, concepciones, ansiedades, conflictos, y debilidades que caracterizaban a su comunidad en aquellos momentos"[18]. El tipo de comunidad a la que Marcos se refiere, queda reflejada en la descripción de la relación de Jesús con sus discípulos, sus preguntas, reacciones y fracasos[19].

---

15 Johan Maier, *op.cit.*, p. 292.

16 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos - Análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1993, p. 1.

17 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, p. 3.

18 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, p. 378.

19 Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella,* p. 379.

En Marcos, las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea a Jerusalén son calificadas de testigas apostólicas, mientras que en el libro de los Hechos de los Apóstoles se apunta a los doce apóstoles varones. "Las mujeres bajo la cruz" indica que la comunidad de Marcos, con sus dirigentes, no hacía discriminaciones sociales, religiosas, sexuales ni étnicas. No reconoce más las leyes de pureza cúltica y rechaza, para su organización, el esquema de dominio-sumisión, reflejo de la sociedad greco-romana que estaba dominando en aquel entonces[20].

Se considera que Marcos escribió para cristianos de origen no judío y que además no vivían en Palestina. El autor no hace énfasis en la Ley ni en la Nueva Alianza, sino que pone empeño en explicar las costumbres judías, en traducir las expresiones arameas y en subrayar el significado del evangelio para los paganos[21].

Teniendo en cuenta lo anterior, el lugar de composición del evangelio, según Clemente de Alejandría, Jerónimo, Eusebio y Efrén, sería Roma. Crisóstomo, en cambio, opina que fue en Alejandría. Otros argumentan que fue en Antioquia, por las razones de relación con Pedro en Antioquia y la mención de Simón de Cirene[22].

La mayoría de los críticos datan este evangelio entre los años 65-75 d.C. En 1972 la propuesta de J. O'Callaghan, al identificar el fragmento de papiro de la cueva 7 de Qumrán, conocido por las siglas 7Q5, como Mc 6,52-53, obligaría, de ser cierta, a datar el evangelio de Marcos antes del año 50. Dicha propuesta ha sido revisada por C.P.Thiede, llegando a la conclusión de que los argumentos de O`Callaghan están sólidamente fundados. A un idéntico resultado se ha llegado en el simposio celebrado en 1991 en la Universidad Católica de Eichstadt sobre esta cuestión[23]. Pero la datación del evangelio a una época más temprana, puede darse también por ciertos datos que el mismo evangelio proporciona. En todo caso, todavía no se ha dicho la última palabra acerca de la datación del evangelio de Marcos.

Hilvanando[24] el texto con énfasis en símbolos culturales

La sangre: "Una mujer que padecía flujo de *sangre*...". La sangre que recorre el cuerpo es portadora de la fuerza en un sentido especial. Para los pueblos antiguos parecía incluso la materialización de la vida. Según tradiciones de Mesopotamia, la sangre era el elemento divino de los seres humanos, porque fueron creados de la sangre de los dioses sacrificados. El color rojo es el color de la vida[25].

En muchas culturas, la sangre siempre ha tenido un significado religioso y biológico de la vida. La sangre fue valorada como el mismo espíritu y aliento[26]. En el pueblo judío la sangre ha sido considerada como la vida misma.

---

20 *Ibid*, p. 384.

21 Augustin George y Pierre Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1992, p. 291.

22 *Ibid*, p. 292.

23 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, pp. 3-4.

24 Hilvanar se refiere a una acción inacabada, porque todavía hay más elementos que se podría utilizar para abordar el texto, como un paño que se puede cocer de muchas maneras.

25 Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1994, p. 204.

26 Jean Chevalier-Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1999, p. 910

En el Antiguo Testamento la palabra sangre se emplea de diferentes y muy significativas maneras. Cuando se derrama la sangre, se ha terminado la vida de una persona; porque la vida está en la sangre. La vida es don de Dios, así que nadie debe derramar la sangre[27].

La sangre de la menstruación se consideraba impura y exigía un tiempo de impureza (Lv 15,19.30). En la sangre vive el alma (Lv 17,11). Puesto que la sangre es pura fuerza vital, puede gritar al cielo (Gn 4,10). El creador de la vida vengará toda sangre derramada[28].

En el cristianismo, la sangre mezclada con el agua que fluye de la llaga de Jesús crucificado, recogida en el Grial, es como brebaje de inmortalidad[29] y como símbolo eucarístico.

Doce: "Una mujer que padecía... desde hacía *doce* años". Es un número importante para diferentes culturas y en diversas circunstancias. La totalidad del pueblo de Dios se manifiesta en los doce hijos de Jacob, en las doce tribus de Israel. Doce es el número de los llamados "doce profetas", y el número de los apóstoles elegidos por Jesús. La mujer vestida de Sol lleva "una corona con doce estrellas" (Ap 12,1). En el Apocalipsis el doce es el número de la plenitud[30].

La epopeya de Gilgamés está dividida en doce tablas. El templo de Marduk en Babilonia tenía doce puertas. Los egipcios atribuyeron al sol, conforme a su curso de doce horas de luz. Diversas religiones antiguas tenían doce dioses; en el mercado de Atenas estaba el altar de los doce dioses como centro de la ciudad. La ley de las doce tablas constituía la base de los derechos romanos[31].

Jesús, uno de los curanderos de su tiempo

Magos, curanderos y taumaturgos han existido siempre y no sólo en la tierra de Israel. En la región oriental del Asia Menor, en el siglo I d.C., se conoce de Apolonio de Tiana y de Simón, el mago de Samaría. En la lectura posbíblica se atribuye exorcismos a Abraham y a Tobías. Flavio Josefo habla de un exorcista llamado Eleazar. En Israel son conocidos dos famosos taumaturgos Honi y Hanina ben Dosa que se caracterizan, en la tradición de Elías, por los prodigios mágicos realizados con la oración. Esto corresponde, en ciertos aspectos, a la presentación de Jesús realizada por la tradición sinóptica[32]. En el Talmud se cita a Yohanan ben Zakkay a quien, según la tradición rabínica, se le atribuye milagros obtenidos con la oración, curaciones milagrosas y, en particular, una curación a distancia como la que hizo Jesús[33].

En tiempos de Jesús, se conocía también hermandades de curanderos y lugares famosos de curación. La piscina de Betesdá (Jn 5,2-3) fue considerada como dotada de un simbolismo muy particular por su maravilloso poder de curación. El dios

---

27 *Diccionario bíblico abreviado*, EVD, Estella 1989, p. 271.

28 Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes*, p. 204.

29 *Ibid*, p. 990.

30 *Ibid*, pp. 89-90.

31 *Ibid*, p. 89.

32 W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, EVD, Estella 2001, p. 228.

33 *Ibid*, p. 230.

"Serapis"[34] tenía un santuario allí. Una tradición judía veía en el borboteo del agua el efecto de una intervención angelical. La acción de Jesús y su poder de sanar va a eclipsar la fama de muchos terapeutas locales[35]. El NT permite reseñar un gran número de enfermedades y dolencias tales como la ceguera, la sordera, la mudez, la esterilidad, los reumatismos, las hemorragias, la apoplejía, la afecciones de los nervios como epilepsia, la locura, etc. Las enfermedades se propagaban fácilmente, a pesar de las prescripciones de la ley sobre la limpieza. La profesión de médico "curandero", al parecer, no era muy apreciada, por estar en contacto con los impuros, ya que la enfermedad se relacionaba también con los pecados y con el castigo. Jesús cura a los enfermos (Mt 10,8; 11,5; Jn 9,3). Sus seguidores asumen como un carisma el don de curar (1Co 12,28). La imposición de las manos que se relata varias veces en los evangelios, también era una técnica taumatúrgica frecuentemente empleada en la época[36].

Jesús procura curar a los dolientes con los medios de la medicina popular. Sus discípulas y discípulos colocan sus conocimientos de medicina casera al servicio de las personas que sufren enfermedades[37] y buscan desesperadamente la curación. El poder de Jesús no es el de un simple curandero o realizador de milagros, aunque, en el momento de colocar las acciones de Jesús a favor de los enfermos y enfermas, ése es el énfasis dado por los evangelios.

La mujer que "padecía flujo de sangre" se sana y salva a Jesús

El texto de la hemorroisa (mujer con flujo de sangre) aparece en el tercer relato de "resurrección", como cuenta el texto. Jairo, el jefe de la sinagoga y padre de la niña, desea que Jesús le imponga las manos a su hija que esta moribunda. Ella tenía doce años. Era la edad en que las mujeres judías podían casarse; y también doce años sufría de flujo la mujer, probablemente el tiempo de mejores condiciones para la fertilidad. Estas historias se entrelazan tanto por el número doce como por los estados de impureza de ambas al ser tocadas (Nm 19,11).

En el camino, cuando Jesús acepta acompañar al padre de la niña, de pronto, en medio de la multitud, un incidente irrumpe el cortejo que va a casa de Jairo. Una mujer en medio del apretujamiento de la multitud busca curación en Jesús. Algunos describen la enfermedad de la mujer como una metrorragia crónica; son las opiniones comunes en torno a la enfermedad de la mujer basada en lo que dice el Levítico, que además de atormentarla físicamente, le hacía legalmente impura y además transmisora de la impureza[38]. Según el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, la mujer quizá sufría una hemorragia vaginal por fibroma[39].

---

34 Un dios greco-egipcio de la época ptolomeica, adorado en casi todo el área del Mediterráneo como un dios salvador de ultratumba, fecundidad y de oráculos

35 Maurice de Cocagnac, *Los símbolos bíblicos*, DDB, Bilbao 1994, pp. 382-383.

36 *Comentario bíblico internacional*, EVD, Estella, 1999.

37 Luise Schottroff, *Mulheres no Novo Testamento*, Edições Paulinas, São Paulo 1995, p. 29.

38 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, p. 472. Derret, "Mark's Technique", pp. 475-479, adoptando un punto de vista historicista, especula si se pudo tratar de hemorroides.

39 NCBSJ – NT, EVD Estella 2004, p. 33.

Los tres evangelios sinópticos cuentan la historia de esta mujer sin nombre ni representante, ya sea éste el padre o el marido. "Sufría de flujo de sangre desde hacía doce años" (Mt 9,18-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48). Pero Marcos coloca la historia más dramática. "Había gastado todos sus bienes consultando a muchos médicos" pero "sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor"; estas palabras dejan ver la situación de empobrecimiento económico al que está sometida la enferma incurable. Para ella los problemas están en su dolencia corporal, al tener una enfermedad incurable, y en su permanente estado de impureza[40]; se habrá sentido impura hacia su interior y con todo lo que tenía contacto (Lv 15,19-31). Por su estado de impureza estaba excluida de la comunidad, del pueblo de Dios[41]. La ley le obligaba a evitar todo contacto con las demás personas y a éstas de evitarla[42]. Ella no es considerada persona dentro del ámbito cultural, donde los papeles y roles sociales eran impuestos a las mujeres.

Se consideraba el flujo menstrual de las mujeres como una figura simbólica de la infidelidad del pueblo. La enfermedad era juzgada por los círculos rigoristas como el signo presente para excluir al pueblo no observante que lo mantenía en continuo estado de inferioridad y marginación[43].

La mujer padecía desde hacía "doce años", cantidad que conecta también con la edad de la hija de Jairo. Las dos figuras no tienen nombre propio ni rasgos personales; ellas representan al grupo de los y las marginadas sociales por las instituciones religiosas que son las que determinan los valores socio-político-religiosos.

La mujer con flujo de sangre está en impureza continua. La ley de Moisés le aleja de la estructura socio-cultural y del derecho de ser heredera de la memoria de sus antepasadas; por su sangrado permanece estéril, sin futuro que proveer, ni memoria que dejar. La sangre como símbolo de vida se pierde sin poder contenerla, experimentando una muerte lenta. La ley mantiene a este sector del pueblo imposibilitado para recibir la protección de Dios y la aceptación de la comunidad, quedando los y las marginadas en la indigencia y sin poder tener salud. Pero el texto también deja ver la insistencia de esta mujer para salvar su vida a lo largo de doce años, periodo en el cual ella recurrió a muchos médicos y terminó con todos sus bienes. Muchos médicos se han beneficiado en muchas oportunidades de todos sus bienes y en lugar de mejorarla la empeoraron, la dejaron cada vez más imposibilitada para lograr la salud/vida. Así, un sector del pueblo quedaba cada vez más reducido a la miseria. Ni el esfuerzo, ni el dinero de la enferma eran valorados por los mediadores de la salud, quienes, gracias a su ineficacia profesional, podían mantener un nivel de vida que les incluía entre el pueblo elegido.

Por doce años la mujer se ha mantenido dentro de las concepciones que la ley religiosa imponía y actuaba como "Dios manda", aceptando que su marginación es-

---

40 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, p. 169.

41 *Ibid*, p. 168.

42 Lv 15,25: "cuando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure su flujo como en los días del flujo menstrual. Todo lecho donde se acueste mientras dura su flujo será impuro como el lecho de la menstruación, y cualquier mueble sobre el que se siente quedará impuro como durante la impureza menstrual. El que la toque quedará impuro."

43 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, p. 473.

taba justificada y era parte de ese sistema. Todo esfuerzo que hacía se volvía cada vez más inútil.

Cuando ella terminó con todos sus bienes (para el sistema social ella ya no tenía nada, pero había escuchado hablar de Jesús y sus curaciones milagrosas) se puso en camino para formar parte de la muchedumbre de enfermos, que apretaba a Jesús cuando él iba a la casa de Jairo. Esta mujer sacó la fuerza para abrirse paso y pensaba "si toco tan sólo las vestiduras de él seré sanada".

El contacto, tanto con el taumaturgo como de los enfermos y enfermas es importante para la curación. Se habla que un gran número de estas personas acudía a Jesús para tocarlo o eran llevados hasta él para tocarlo. Se consideraba que el taumaturgo estaba cargado de una fuerza curativa[44]. La mujer sólo deseaba tocar sus vestiduras; no le tiene que explicar su padecimiento, sino que ella sabe que con sólo tocar será sanada/salvada, aunque tocar a un desconocido, no obstante sea un sanador popular, puede considerarse indigno o malo[45].

Jesús caminaba acompañado del jefe de la sinagoga y de sus discípulos; había una muchedumbre. Pero él tenía en mente una petición determinada que cumplir. Ella lo tocó y al instante, se secó el flujo de sangre y conoció en su cuerpo que había sido sanada. "Jesús, dándose cuenta interiormente de la fuerza que había salido de él, se volvió inmediatamente entre la multitud..." Hubo algo que le hizo sentirse a sí mismo. "Reciprocidad" es la clave para descubrirse a sí mismo a través del otro/a. *La mujer con la fuerza de la sanación que requería su cuerpo, estimulaba a Jesús como sanador*, que en el momento de ser tocado sentía una fuerza interior que sólo experimentó con ella y no con toda la muchedumbre que también le estaba tocando. Él reaccionó con asombro y de modo diferente al ser tocado. "¿Quién me tocó las vestiduras?". La vestidura no es algo casual sino que refleja algo del ser interior de la persona[46]. "¿Quién ha tocado la profundidad de mi ser?, ¿Quién ha hecho de mí su sanador?". Pero le respondían también con extrañeza sus discípulos ya que la muchedumbre le estaba tocando. Mujeres y hombres socialmente enfermos lo tocaban, buscando ser sanados. Jesús no estaba satisfecho con la explicación que le daban y se mantenía en actitud de espera, hasta que salió un cuerpo tembloroso por los efectos de la curación, un cuerpo de una mujer que sólo conocía el dolor; ella estaba adquiriendo fuerza para revelarse a sí misma, se acercaba y caía ante Jesús; contaba su historia de padecimiento como una denuncia de su marginación, y que, a pesar de doce años de enfermedad, nunca se había dejado abatir por la desesperanza. Deseaba un día estar libre para contar su historia. Tenía temor de revelarse en medio de la muchedumbre enferma, donde sólo ella había sido sanada/salvada. Tenía temor de revelarse ante Jairo, el jefe de la sinagoga que iba con Jesús, porque en una sociedad de clases, los primeros favores recibían los de influencia y no los que por vida estaban destinados a ser los últimos/as. Pero el jefe, que representaba al legalismo que excluía a esta mujer de la sociedad, tenía que aprender de la fe de ella, para obtener un milagro más grande en su hija[47]. La mujer con flujo de sangre recor-

---

44 Joachim Gnilka, *El evangelio según San Marcos*, vol.1, Editorial Sígueme, Salamanca 1986, p. 251.

45 Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, EVD, Estella 2003, p. 398.

46 Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes*, pp. 240-241.

47 Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, p. 427.

daba a Jesús que también ella era parte del pueblo de Dios y su acción le exigía a la muchedumbre tener más fe en sí mismas/os, porque quien tiene fe en sí mismo está capacitado para tener fe en la otra persona. Quién ha sido sanado/a está capacitado/a para ser sanador/a.

El episodio no concluye con preguntas sino con afirmaciones.[48] "Hija, tu fe te ha sanado, vete en paz y sé sana de tu aflicción". Esta mujer por su perseverancia y su fe, ha sido reconocida públicamente por Jesús, el sanador, como hija de antepasados/as, heredera de las tradiciones y de la Alianza, ha sido sanada y salvada de las humillaciones de ser empobrecida por los médicos, aislada por impura, lo que le había provocado aflicciones corporales, mentales y sociales. Esta mujer se insertaba en la sociedad como un sueño por fin alcanzado con su perseverancia y fortaleció a Jesús no sólo para sanar sino para resucitar a la hija de Jairo. El relato de esta mujer nos clarifica que el encuentro y la transformación de la enfermedad en sanación, era la práctica de las mujeres y de Jesús en su movimiento.

Fue una de tantas mujeres en el movimiento de Jesús, olvidadas y silenciadas en la historia y en el anonimato, que por su fe confirma a Jesús como sanador y le sana en el descubrimiento de su verdadera misión.

Arrumando nuestras memorias

En estos tiempos, se hace necesario restaurar los imaginarios femeninos históricos. Es importante para las y los creyentes de Jesús, ampliar la fe hacia las mujeres que estuvieron, al igual que él, en el movimiento de transformación por una sociedad judía más justa.

Al igual que el hombre Jesús, debemos creer en la mujer y reconocer sus valores que le hacen transgresora y libre a la vez. No se puede esperar que venga un salvador como la tradición ha pregonado por siglos, sino que hay que sacar a la salvadora que está dentro de toda mujer, para superar las barreras patriarcales. Con el gesto "tocar la vestimenta", hay que tocar más allá de las fronteras que la sociedad patriarcal nos impone. No es en el templo, no es en la sinagoga donde esta mujer protagoniza su salvación, ni sana a Jesús de su ceguera frente a los demás necesitados que no tienen un Jefe que les represente. Es en la calle, donde al paso se puede ir experimentando el contacto con los que no entran dentro de la institución, con los que son rechazados y son abandonados a su propia suerte.

La mujer representa al pueblo, un pueblo que sufre continuamente y siente desangrarse; sus fuerzas se agotan buscando sanación, una sanación/salvación que le hace ser reconocido como personas, como los que dicen no estar enfermos. La mujer necesita de Jesús, un hombre conocido y reconocido, para hacer evidente su integración en su medio cultural y tanto él/ella se sanan/salvan. Lo importante en ella es que nos hace notar que nunca se sintió perdida, sino que perdida está la sociedad patriarcal que envenena con tantos prejuicios contra las mujeres; estos prejuicios, que son el miedo a perder el poder, son puestos en evidencia a través de la historia rescatada de las mujeres. Y el texto de Marcos deja claro que Jesús está en el centro y que la mujer es sólo un objeto para hacer notar más sus prodigios como hijo de Dios, que acoge a la mujer, la no-persona.

---

48 Maurice de Cocagnac, *Los símbolos bíblicos*, p. 380.

En nuestras vidas cotidianas, hemos comprobado que no todo lo que vemos nos ve; por eso, Jesús queda sanado/salvado por la mujer con flujo de sangre, porque él sufre de ceguera social. La mujer le posibilita una mirada para reconocer a los que también son parte del Pueblo de Dios y crea sensibilidad en su cuerpo como sanador/salvador.

Bibliografía

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de los símbolos,* Herder, Barcelona 1999.
Comentario Bíblico Internacional, EVD, Estella 1999.
Comentario Bíblico Latinoamericano (Nuevo Testamento), EVD, Estella 2003.
Estévez, L. Elisa, *El poder de una mujer creyente,* EVD, Estella 2003.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Cristología feminista crítica - Jesús hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
Gnilka, Joachim, *El evangelio según San Marcos*, Sígueme, Salamanca 1986.
Mateos, Juan y Camacho, Fernando, *El evangelio de Marcos*, El Almendro, Córdoba 1993.
Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo (Nuevo Testamento), EVD, Estella 2004.
Pikaza, Xavier, *Pan, casa, palabra,* Sígueme, Salamanca 1998.
Russell, Letty M., *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995.
Stegemann, E.W., *Historia social del cristianismo primitivo*, EVD, Estella 2001.
Theissen, Gerd, *El Nuevo Testamento,* Sal Terrae, Santander 2003.
Vaux, Roland de, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964.

Marcia Moya R.
Robles 610 y Juan León Mera
Quito
Ecuador
marciamr@ecuanex.net.ec

Helmut Renard
P. Damián 195 y Obispo Díaz de la Madrid
Quito
Ecuador
cebi@accessinter.net

MARIA SOAVE

CREO EN LA RESURRECCIÓN DEL CUERPO...

Sobre lo poiético de los textos sagrados como experiencia de curación

Resumen
A través de este artículo, queremos experimentar cómo los cuentos recreados de los textos bíblicos, pueden ser espacio de curación de mujeres, criaturas y empobrecidos. Lo poiético eco feminista nos permite reconstruir relaciones de paz y no-violencia entre la humanidad y el cosmos. Lo poético eco feminista es un espacio importante del "decir" de las mujeres, de "reparar el mundo", de la explicitación, en la práctica y en el habla, de otro orden simbólico, en el intento de superación de los dualismos jerárquicos y androcráticos. Con la recreación, a través de los cuentos, de textos sagrados, nosotras mujeres queremos sanar las heridas de nuestras vidas machacadas y construir vida y vida en abundancia. Es el tiempo de los poderes compartidos. Es el tiempo de las nuevas relaciones ecológicas. Es el tiempo de la curación. ¡Éste es el tiempo!

Abstract
Through this article we want to make experience of how the re-created stories of biblical texts can be a space of healing for women, children and impoverished people. The ecofeminist "poietic" is an important space of women's "saying", "sharing the world", explanation, in practical terms and in speech, of another possible symbolic order, in the attempt of overcoming hierarchical and androcentric dualismos. With the re-creation, through stories, through sacred texts, we women want to heal the wounds of our hurt lives and construct life and life in abundance. This is the time of shared powers. This is the time of new ecological relations. This is the time of healing. The time is this.

El cuerpo

Mujer de Don[1]
Mujer de Don
que Dios me dio
sé que es Él a mi que me poseyó
y las piedras de lo que soy disolvió
en nubes de polvo,
incluso las veces que yo no quiera

[1] CD "Maricotinha" de Maria Bethânia, 2002.

me hace siempre ser lo que soy y fui.

Yo quiero, quiero, quiero ser sí
este serafín de procesión del interior
con las asas de 'isopor'
y las sandalias gastadas como gestos de un pastor.

Presa del don
que Dios me puso
sé que es Él que a mi me libera
y sopla vida cuando las horas muertas
hombres y mujeres vienen sufriendo de alegría,
ginebra, humaza, dolor, microfonía,
y aun me hace ser lo que sin Él no sería.

Y quiero, quiero es claro que sí
iluminar lo oscuro con mi 'brassier' carmín
incluso cuando lloro
y adivino que es éste mi fin.

Llena de Don
que Dios me dio
sé que Él es el que a mí me ausenta
y cuando nada de lo que soy canta
y el silencio excava grutas tan profundas
pues ahí mismo, en la piedra todavía,
Él me hace ser lo que en mí nunca se acaba.

Y quiero, quiero, quiero ser sí
esa ave frágil que vuela hacia la selva
el eco del bambú
el silbido del acaso
la flauta de la inmensidad.

Chico César

"Dijo, entonces a Sherezade:
- Hermana, ¡Allah esté contigo!
Cuéntanos una historia que nos ayude a pasar la noche..."
(De "mil y una noches")

Talita, la niña[2] – Lucas 8,49-56

Era tan pequeña y frágil. Su cuerpo se estaba desarrollando rápidamente. Se despertaba, de mañana temprano, acariciada por los primeros y tímidos rayos del sol. Se desperezaba, no gustando de sus brazos, cada día más largos y secos, de sus piernas finas en demasía e interrumpidas, de repente, por dos montañas huesudas, duras, que, con desaprobación, llamaba rodillas.

Doce años no es una edad fácil. Todas las mujeres del pequeño lugarejo le decían que estaba creciendo y que, en breve, iría a abrirse en una linda mujer con el

[2] Maria Soave, Luas...contos e en-cantos dos evangelhos, São Leopoldo/São Paulo,CEBI/Paulus, 2000, pp. 28-31.

corazón grande y puro como aquellos ojos de la pequeña. Doce años, un cuerpo seco y desencajonado. De ella no sabemos el nombre. Había nacido y se había criado en aquel pequeño lugar de la Baja Galilea. Lugar de pastizales a orillas del mar de Tiberíades. Desde pequeña le gustaba brincar con los pequeños en las calles polvorientas por el sol caliente.

Desde muy chiquita aprendió a subirse en los árboles, a fin de robar los primeros frutos de las higueras que se resquebrajaban al calor del sol de la tarde. Usaba las hojas grandes y ásperas para que sirvieran como de prado y se llenaba de frutos dulces y maduros que compartía con los otros niños a la sombra del mismo árbol. Ella y los pequeños brincaban hasta el anochecer en las calles polvorientas de aquel lugarejo. La piel brillando en el corazón del sol y de la tierra, los cabellos como una noche sin luna y la sonrisa del corazón de la nieve de las montañas del Líbano.

Una tarde, durante una de las correrías "de escondidas", la pequeña salió y fue a correr por los campos de olivos que protegían el pequeño lugarejo. Allá, debajo de un gran árbol de aceitunas, que brillaba plateado al sol del atardecer, Talita, la pequeña, vio un grupo de personas, sobre todo mujeres y criaturas que, sentadas, estaban escuchando. Talita, adoraba escuchar historias. Era un placer, por la noche, envolverse en aquel tejido de palabras tan esponjoso, dulce, acogedor. El sueño y los sueños visitaban rápidamente el cuerpo de la pequeña, cuando ella escuchaba historias contadas por la madre o por la abuela. Sin embargo, en aquel grupo sentado debajo de aquel olivo, quien contaba historias era un hombre. Talita, la pequeña, se aproximó avergonzada. Se sentó encima de una piedra y, con las manos en el rostro, empezó a escuchar. Cuando el hombre, narrador de historias, se dio cuenta de su presencia, la llamó bien cerca de él, y ella, escondiendo su vergüenza, se sentó a su lado. El cuerpo de la pequeña envuelto en el sonido cálido y dulce de la voz del mejor contador de historias. Eran palabras de cariño, de amor, de un mundo mucho mejor, hecho para las criaturas. Un mundo para compartir...El sabor de la ternura, un lugar de igualdad donde adultos y niños "saltaban llenos de vida"...La pequeña ni siquiera se dio cuenta que se había quedado dormida en los brazos de aquel, el mejor contador de historias.

De aquel día en adelante, cuando la pequeña llegaba a saber que el grupo de Jesús estaba por los alrededores, dejaba todas aquellas correrías por las calles empolvadas y todas las subidas a las higueras, para sentarse y embeberse en la red de palabras, de magia y de deseos que eran las historias que Jesús contaba.

Talita, la pequeña, comenzaba a decir en casa que, cuando creciese más, haría las mismas cosas que el Rabino Jesús. La pequeña quería ser como Jesús, una 'rabina', viviendo en el grupo de él, compartiendo el pan y contando historias que devuelvan la sonrisa al grupo de mujeres, pobres y niños. La madre miraba con tristeza la ternura de aquella hija. Ella intentaba explicarle a su hija que ninguna pequeña, en la cultura de aquel antiguo pueblo judío, podía ser 'rabina'. La mesa de la Palabra y de la Fracción del Pan estaba exclusivamente reservada a los hombres. Talita, la pequeña, nunca podría ser como el maestro Jesús.

Una pequeña, de buena familia judía, crecida en los valores de la honra y la vergüenza, no podía seguir un bando de subversivos, como era el movimiento de Jesús. Pero la pequeña insistía, huía de la casa de su padre, corriendo con aquellas piernas secas y largas en demasía, para perderse en los abrazos y las historias de Je-

sús de Nazaret. Magdalena tenía siempre un higo seco con relleno de almendras para una pequeña ya considerada adulta por la ley judaica. Con doce años y un cuerpo desencajonado, la pequeña quería ser como Magdalena, una 'apóstola' del Reino, y compartir el pan y la ternura.

Jairo, el padre de la pequeña, era un hombre de la sinagoga. Judío santo y observante de la ley. Amaba a su hija y estaba muy preocupado por el hecho de las idas y venidas con el grupo de Jesús. No podía continuar así. Su hija, ¡mezclándose con un bando de impuros!

El personal de la sinagoga no vería con buenos ojos todo eso...Y esta hija obstinándose en querer ser 'rabina', conocedora de las Escrituras...¿Dónde jamás se ha visto esto? Sacerdocio, palabra, culto...Las cosas de Dios ¡están reservadas a los hombres! ¡Las mujeres se deben santificar con la oración y la maternidad! Y Jairo prohibió a la pequeña el frecuentar el grupo de Jesús.

El brillo desapareció de los ojos de la pequeña. La vida y la alegría desaparecieron sin el dulce embeleso de las historias de Jesús. Talita, la pequeña de doce años, tan chiquita y frágil, no quiso corretear más por las calles polvorientas del pequeño lugarejo. No quiso subir ya más a la vieja higuera para coger sus frutos maduros. Talita, la pequeña, dejó de respirar, mientras en sus labios permanecía el sueño de ser como Jesús y Magdalena (Lc 8,49).

Un dolor inmenso sofocaba la garganta de Jairo. Un grito de animal salió de su boca: ¡"¿por qué?! - ¿Qué religión era aquella que prohibía a una pequeña, por el hecho de ser pequeña, de zambullirse en la divinidad? ¿Qué mundo era aquel que dividía a la humanidad en seres superiores e inferiores? ¡¿En mujeres impuras y no aptas para el culto a Dios y hombres puros y sacerdotes?!"

Y a Jairo no le interesó ya más la sinagoga, con los sacerdotes y los rabinos, llenos de certezas y verdades. No le importó ya más la honra del hombre judío. Corrió para llamar a Jesús. Desde el fondo de su sueño de tristeza, la pequeña oyó una voz dulce y comenzó a embelesarse de nuevo en la red de palabras del mejor contador de historias. Soñó la belleza de ser pequeña y de que era posible vivir libre y feliz como Jesús y Magdalena.

Del fondo de su alma y de su esperanza adormecida, la pequeña oyó la voz que resucitaba el deseo y la posibilidad: ¡"*Thalita, kumi* – pequeña, levántate"! (Lc 8,52-54) (Lc 8,52-54) la vida volvió a ser viva, la piel volvió a brillar en la tierra y al sol de la tarde, los cabellos y los ojos volvieron a estar trenzados de estrellas, como la noche sin luna, y la sonrisa de Talita tenía el esplendor de la nieve de las montañas del Líbano (Lc 8,55-56).

Aparecida do Taboado, Mato Grosso do Sul, Brasil – 10/08/2000

Querida hermana en Cristo Jesús, ¡gracia y paz!
Usted no me conoce. Mi nombre es Tamara, participo del CEBI (Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos) desde hace diez años. Pero déjeme explicar por qué escribí. Hace dos meses tuve un bebé en un momento extremadamente difícil de mi vida. Mi pequeña nació de 8 meses, exactamente de 33 semanas. Vivo en una ciudad pequeña, y los remedios por aquí son escasos. El pulmón de mi pequeña no estaba todavía listo para recibir oxígeno, por eso necesitaba de una UTI urgente. Al día siguiente de su nacimiento, ella fue llevada de emergencia hacia una ciudad con recursos.
El parto fue de cesárea. Entonces yo quedé muy sola en el hospital, desesperada y de-

seando la muerte, en el caso de que yo no viese aquel rostro nuevamente.
Como hago siempre, por donde voy llevo mi Biblia y uno de los libros del CEBI. El que leí fue éste: "Talita, la pequeña". Era complicado leer, porque yo no conseguía parar de llorar. En un ratito, entré en aquella historia y mi corazón empezaba a decirme que era, justamente allí, que estaba el consuelo para mi angustia, para mis miedos, para mi inseguridad...el mejor contador de historias...
Comencé a oírlo decir sin parar: *"Thalita kumi:* pequeña levántate, pequeña levántate".
No sabría explicar exactamente cómo sucedió. Luego estaba yo, de pie, con mi Biblia en la mano, con la certeza de que Jesús haría por mi hija lo que hiciera una vez por aquella pequeña. A partir de aquel momento, adonde yo fuese, la Biblia y el libro iban conmigo. Yo, que ya estaba cansada y sin esperanza, volví a tener fe y quise luchar por la vida de mi pequeña.
Recuperada de la cesárea, fui al hospital donde estaba internada mi pequeña. Llegar hasta la cuna fue muy difícil. Mi madre exigió estar a mi lado protegiéndome. Tenía miedo. Pero ella estaba allí, muy adelgazada, diminuta, daba hasta miedo de agarrar o de quebrar aquella criaturita tan pequeña.
Pienso que aquel fue el momento más intenso de mi vida.
No voy a olvidarme nunca de cómo llegué y la tomé en mi regazo, muy insegura, pero con un amor que jamás había sentido en mi vida.
Pasado el primer momento, una enfermera se aproximó y me preguntó por el nombre de la pequeña, pero ella era todavía una bebé sin nombre. Sin embargo, una vez más me acordé de la historia del libro y del texto bíblico, que me dieron fuerza para continuar luchando por ella. Miré hacia el rostro de mi pequeña, y la vi flaca, de piernas finas y largas, que leí en su informe médico. Quise para mi pequeña lo que aquella pequeña quiso para sí: ser como Magdalena y Jesús, andar por sus caminos, vivir en comunidad, formar parte de esta historia, que somos nosotros, pueblo de Dios. Pienso que la enfermera desistió de esperar una respuesta, porque yo realmente "estaba ida", pensando en los deseos de vida para mi pequeña. Después de amamantarla por primera vez en mi vida, me fui hasta una mesa, cogí un papel y escribí bien grande: "Thalita", y lo coloqué al pie de su cunita.
Hoy mi Thalita tiene dos meses, y toda angustia y sufrimiento están desapareciendo. En el primer día que llegamos a casa (estuvimos 14 días en el hospital), me senté y leí para ella tu historia de la pequeña Talita. Hoy todavía la leo, y cuando ella crezca sabrá que su vida fue un milagro más de Jesús, el cual, después de dos mil años, continúa ordenando todavía a muchas personas que se levanten. Oro todos los días para que mi hija entre en este mundo, que ahora conozco tan bien de personas solidarias, que rezan unas por otras, que viven en "común-unión", luchando por los derechos de todos, por un mundo más justo y hermanado.
Muchas gracias por haber contado esta historia, tan llena de amor. Su historia de la pequeña Talita me abrió los ojos para un pequeño fragmento de un evangelio que leí varias veces y que jamás pensé que podía ser tan profundo hasta el punto de transformar totalmente la vida de dos personas: la mía y la de mi hija.
Muchas gracias también por haber leído estas líneas. No soy muy buena para pasar sentimientos a un papel, pero quiero que sepa que un pequeño cuento suyo realizó un milagro inmenso. "Todas las cosas son misterios" y es por ahí...Dios tiene, a veces, maneras nada convencionales de actuar en la vida de las personas...¿no lo piensa Usted así?

¡Bendición, gracias y alabanzas, estén siempre presentes en su vida !
Tamara y Thalita

Al leer y estudiar el Nuevo Testamento, desde otros puntos de vista, nos resulta difícil a las mujeres cristianas, dejar de lado el peso ideológico y simbólico de la cristología patriarcal en los textos *kyriocéntricos*[1]. Esta cristología se ha centralizado durante siglos en Jesús, haciendo que las figuras femeninas sean dependientes o periféricas en relación con el personaje masculino central[2]. El protagonista en cada uno de los relatos de milagros ha sido siempre Jesús.

Con los avances en los estudios bíblicos hemos podido constatar que Jesús era uno de los tantos taumaturgos de su época. Y las mujeres que estaban alrededor de Jesús no se mantenían como las mujeres que buscaban una acogida misericordiosa, sino que eran parte de un grupo que buscaba la liberación, tanto para hombres como para mujeres, de todo un sistema de opresión que se venía trayendo desde tiempos antiguos.

Tratar de imaginarnos un tiempo histórico y lejano, no es difícil para las mujeres, pues partimos de nuestra realidad. En el primer siglo de nuestra era, las limitaciones para las mujeres fueron vistas como normales en los espacios político-religiosos. En pleno siglo XXI aún persisten estas mismas limitaciones con la misma sutileza. Por eso, pensar en el primer siglo debe llevarnos a viajar con nuestra imaginación y desatar la creatividad que las mujeres en aquel entonces tuvieron y continúan teniendo. Por limitantes que sean los espacios, el camino sigue siendo siempre recorrido una y otra vez.

Así, en los relatos de milagros sería imposible trastocar la autoría de Jesús. Pero si dilucidamos un poco más profundamente, veremos que lo que sólo parece un acto de magia hecho por Jesús, en realidad se trata de toda una transformación integral como personas sociales y sagradas, tanto de Jesús como de las mujeres.

Los evangelios relatan de diferentes maneras la relación de Jesús con las mujeres; eso nos da a entender que Jesús daba testimonio del aprendizaje que tuvo con ellas[3]. No olvidemos que en todos los tiempos, las mujeres han sufrido una marginación mayor entre el grupo de marginados. Por eso, sus estrategias de reunirse, de compartir la medicina casera y de mantenerse atentas a los acontecimientos sociales para proteger la vida de ellas y de los que les rodeaban, eran más cotidianas. De las mujeres aprende Jesús a entender con facilidad la realidad de toda una sociedad empobrecida.

La cristología tradicional nos ha enseñado a postergar, a través del tiempo, el reconocimiento de la historia de las mujeres que estuvieron en el movimiento de Jesús. Los evangelios han sido testigos mudos de la marginación de las mujeres a la hora de entender los textos. Se ha dejado de lado la contextualización y se ha priorizado la inmediata interpretación, de acuerdo a la realidad actual donde las mujeres ya leen los textos domesticadamente, sin cuestionarlos, ni preguntarse por qué se encuentran escritos así. De esta manera, siempre hay una desventaja de las mujeres, tanto frente a Jesús como frente al resto de seguidores varones.

La figura de Jesús en las teologías europeas y norteamericanas, hechas, por lo general, por hombres blancos, hizo conocer, dentro del imaginario, una imagen de

---

[1] Término usado por Elisabeth Schüssler Fiorenza en sus diferentes aportes, para resaltar la visión de Jesús como "Señor". Vea la Bibliografía al final.

[2] Elisabeth Sehüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica - Jesús hijo de Miriam, profeta de la sabiduría,* Editorial Trotta, Madrid 2000, p. 122.

[3] Elisabeth Sehüssler Fiorenza, *Cristología feminista*, p. 114.

un Jesús de raza blanca. Y con los imaginarios de un grupo selecto, se iba construyendo también la identidad religiosa y teórica, aplicable a las otras culturas.

Por tantas barreras formadas por las construcciones cristológicas, resulta inimaginable para la mayoría pensar en el papel protagónico de una mujer anteponiéndose a Jesús.

El dualismo con el que siempre se lee los textos ha implicado que, de modo natural, al leer el evangelio se ponga como bueno lo masculino, lo varonil, y lo femenino como negativo. Y en la relación de Jesús con las mujeres, se coloca a él como el hombre bueno que las acoge aunque están impregnadas históricamente por el mal. Ha quedado en la memoria de hombres y mujeres, que Dios es un hombre que por intermediación de Jesús se acerca a las mujeres, pero con las que no tiene un contacto directo. El dualismo ha marcado lo puro y lo impuro. Lo puro como sinónimo de lo divino y lo impuro como la causa por lo que no se acerca ni se relaciona con lo divino. Para alcanzar lo puro, la impureza tiene que ser transformada sólo por el intermediario que es puro y que es capaz de hacer conocer lo divino.

Ha sido muy común mantener como tradición cristiana la miseria, con todos sus lados de despojo humano en el cuerpo sangrante de las mujeres. Quien sangra no es fértil, está enferma, esta debilitada, está despojada de sus tradiciones y no se le considera mujer; no es persona del pueblo Dios.

El peso de las tradiciones del entorno sagrado

El Nuevo Testamento tiene los mismos símbolos recogidos de los textos del Antiguo Testamento[4]. Es claro ver la discriminación sexista de la época veterotestamentaria: la mujer es discriminada por ser mujer, por ser pobre y por estar considerada impura (Lv 15,19-31). La mujer empobrecida está aislada, en una situación de discriminación sexual que no conoce esperanza[5].

La determinación biológica y la ubicación por el género son las claves culturales con las que se maneja la estructura social y religiosa, excluyendo el actuar de las mujeres de cualquier posibilidad de reconocimiento público. Es más, las mujeres son el objeto pasivo de la sociedad y de la iglesia.

La discriminación de las mujeres en el mundo judío, justificada por la cultura, por normas religiosas impuestas, asimiladas también por el cristianismo, ha ocultado la lucha de liberación de las mujeres judías para salir del contexto que les silenciaba. También ha pasado lo mismo con las mujeres cristianas que, en su lucha por una liberación, solamente consiguieron el reconocimiento de su ayuda y colaboración y no del trabajo de un accionar apropiativo personal. El empleo religioso de estereotipos culturales de género, sobre todo el papel preponderante de la maternidad y el concepto del ser mujer valorada como esposa, ha llevado a que muchas mujeres, para reemplazar esos papeles, hayan optado por una vida de celibato. Se ha colocado a Jesús como el esposo, cayendo nuevamente en el acomodo del pensamiento dualista, donde cada mujer debe tener esposo y si no lo tiene en la esfera humana, lo debe asumir en forma espiritual. Esto pone en evidencia que al hablar de las

---

[4] Pierre Grelot, *La condición femenina en el Nuevo Testamento*, PPC, Madrid 1995, p. 19.

[5] Luise Schottoff, *Mulheres no Novo Testamento*, Edições Paulinas, São Paulo, 1995, p. 29.

mujeres y Jesús, se lleva la discusión al ámbito de la familia, ya que en la antigüedad, como en la actualidad, la posición de las mujeres en la sociedad y en la religión es siempre definida dentro del la familia "patriarcal"[6].

Situaciones en la vida cotidiana de las mujeres judías

En las sociedades antiguas, las mujeres tenían un papel fundamental en la casa o en la familia. En este contexto hay que indicar, que en el seno de la familia se distinguían roles específicos para los hombres y para las mujeres en virtud del sexo[7].

En el judaísmo, la figura de la mujer es susceptible de las más diversas connotaciones, dependiendo las diferentes épocas[8].

La mujer judía no estaba habilitada para ejercer funciones cúlticas, no podía ser sacerdote. Su presencia en el templo se limitaba al "atrio de las mujeres" Esta dentro de la consideraciones rituales en las que juega la dialéctica de lo puro e impuro, por ejemplo con respecto a los flujos de la mujer (la menstruación) y el parto[9], que condicionan toda una serie de prescripciones.

La responsabilidad religiosa de las mujeres incumbe al padre o al marido. Solo los hombres estaban obligados a una plena observancia de la Torá. Por eso en la bendición matutina, los hombres daban gracias a Dios por no haberlos creado paganos, mujeres, ni esclavos[10].

Las hijas hasta su matrimonio, se quedaban con su madre y le ayudaban en las ocupaciones domésticas y el cuidado de las ovejas[11] (Gn 29,6).

La costumbre mandaba que en lo posible la mujer no se mostrase excesivamente en público; por otra parte el tratar con las mujeres se consideraba como posible ocasión de pecado[12].

El hombre ejercía un poder absoluto sobre la familia, y la esposa era considerada como su propiedad. Aunque ella estaba protegida por la ley contra posibles abusos (Dt 21-22), jurídicamente quedaba siempre dependiente de su marido[13].

Sin embargo sabemos hoy que mujeres galileas se reunían para comidas comunes, reflexión religiosa y eventos de curación. Lo hacían porque tenían un "sueño" y seguían una visión de liberación para toda mujer en Israel.

El sistema imperial determinaba la vida de los varones y tenía un impacto mayor sobre las mujeres, ya fueran libres de nacimiento, estuvieran empobrecidas, fueran esclavas o liberadas, mujeres del campo o de la ciudad, viudas o vírgenes, esposas o prostitutas[14].

---

6 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista*, p. 109.

7 E. W. Siegemann, *"Historia social del cristianismo primitivo"*, EVD, Estella 2001, p. 504.

8 Johan Maier, *"Diccionario del judaísmo"*. EVD, Estella 1996, p. 292.

9 *Ibid.* p. 334.

10 *Ibid.* p. 292.

11 Xavier León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento,* DDB, Bilbao 2002, p. 70.

12 Johan Maier, *op.cit.*, p. 292.

13 Xavier Leon-Dufour, *op.cit.*, p. 68.

14 Elisabeth Schussler Fiorenza, *op.cit.*, p.134.

Era una situación prácticamente generalizada hasta épocas recientes. Desde mediados del siglo XIX, los movimientos feministas han promovido la emancipación de las mujeres, combatieron la concepción que su vida quedara reducida a la maternidad y a no tolerar más excepciones.

Pero el estado moderno de Israel, ha promovido una ley que somete el estado civil de las personas a la jurisdicción rabínica para impedir las pretensiones emancipatorias de los movimientos feministas actuales. En cambio en el judaísmo reformado se aceptan las diferentes concepciones y conductas modernas que rigen en casi cada país[15].

Aspectos generales del evangelio de Marcos

Damos ahora un breve vistazo al evangelio de Marcos en el cual encontramos el episodio que nos interesa. El testimonio más antiguo acerca del evangelio de Marcos es el de Papías (hacia el 140 d.C.), obispo de Hierápolis, y se encuentra en su obra "Exégesis de los oráculos del Señor". Importantes fragmentos de esta obra los conocemos a través de la "Historia Eclesiástica" de Eusebio de Cesarea.

> "Y el Presbítero dijo también esto: Marcos, como intérprete de Pedro, escribió con exactitud, aunque sin orden, todo lo que recordaba de los dichos y hechos de Jesús. El personalmente no escuchó al Señor ni había sido discípulo suyo, sino que posteriormente había sido compañero de Pedro, como ya dije. El apóstol había adaptado su enseñanza a las necesidades (de sus oyentes), pero sin intención de componer un relato ordenado de las palabras del Señor. Así, pues, Marcos no se equivocó al poner por escrito las cosas tal como recordaba, porque su única preocupación fue no omitir ni falsear nada de lo que había oído"[16].

Si existió una relación entre Marcos y Pedro, de la que hablan los testimonios más antiguos, ésta tuvo que darse después de la composición del evangelio. Si la antepusieron, es porque se necesitaba avalar, con la autoridad de Pedro y de la Iglesia de Roma, un escrito que no tuvo acogida en la primitiva Iglesia[17].

El cristiano "desconocido", llamado Marcos, reunió las diversas tradiciones e historias sobre Jesús de Nazaret en una estructura narrativa coherente; lo hizo para fortalecer la fe y la praxis de la comunidad cristiana a la que él escribía. Aunque los especialistas difieren en la valoración de las tendencias teológicas y la situación histórica del evangelio de Marcos, la mayor parte de ellos coincide en que "la tradición jesuánica pretendía dar respuesta en este evangelio a las necesidades, responsabilidades, concepciones, ansiedades, conflictos, y debilidades que caracterizaban a su comunidad en aquellos momentos"[18]. El tipo de comunidad a la que Marcos se refiere, queda reflejada en la descripción de la relación de Jesús con sus discípulos, sus preguntas, reacciones y fracasos[19].

---

15 Johan Maier, *op.cit.*, p. 292.

16 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos - Análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1993, p. 1.

17 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, p. 3.

18 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, p. 378.

19 Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, p. 379.

En Marcos, las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea a Jerusalén son calificadas de testigas apostólicas, mientras que en el libro de los Hechos de los Apóstoles se apunta a los doce apóstoles varones. "Las mujeres bajo la cruz" indica que la comunidad de Marcos, con sus dirigentes, no hacía discriminaciones sociales, religiosas, sexuales ni étnicas. No reconoce más las leyes de pureza cúltica y rechaza, para su organización, el esquema de dominio-sumisión, reflejo de la sociedad greco-romana que estaba dominando en aquel entonces[20].

Se considera que Marcos escribió para cristianos de origen no judío y que además no vivían en Palestina. El autor no hace énfasis en la Ley ni en la Nueva Alianza, sino que pone empeño en explicar las costumbres judías, en traducir las expresiones arameas y en subrayar el significado del evangelio para los paganos[21].

Teniendo en cuenta lo anterior, el lugar de composición del evangelio, según Clemente de Alejandría, Jerónimo, Eusebio y Efrén, sería Roma. Crisóstomo, en cambio, opina que fue en Alejandría. Otros argumentan que fue en Antioquia, por las razones de relación con Pedro en Antioquia y la mención de Simón de Cirene[22].

La mayoría de los críticos datan este evangelio entre los años 65-75 d.C. En 1972 la propuesta de J. O'Callaghan, al identificar el fragmento de papiro de la cueva 7 de Qumrán, conocido por las siglas 7Q5, como Mc 6,52-53, obligaría, de ser cierta, a datar el evangelio de Marcos antes del año 50. Dicha propuesta ha sido revisada por C.P.Thiede, llegando a la conclusión de que los argumentos de O`Callaghan están sólidamente fundados. A un idéntico resultado se ha llegado en el simposio celebrado en 1991 en la Universidad Católica de Eichstadt sobre esta cuestión[23]. Pero la datación del evangelio a una época más temprana, puede darse también por ciertos datos que el mismo evangelio proporciona. En todo caso, todavía no se ha dicho la última palabra acerca de la datación del evangelio de Marcos.

Hilvanando[24] el texto con énfasis en símbolos culturales

La sangre: "Una mujer que padecía flujo de *sangre*...". La sangre que recorre el cuerpo es portadora de la fuerza en un sentido especial. Para los pueblos antiguos parecía incluso la materialización de la vida. Según tradiciones de Mesopotamia, la sangre era el elemento divino de los seres humanos, porque fueron creados de la sangre de los dioses sacrificados. El color rojo es el color de la vida[25].

En muchas culturas, la sangre siempre ha tenido un significado religioso y biológico de la vida. La sangre fue valorada como el mismo espíritu y aliento[26]. En el pueblo judío la sangre ha sido considerada como la vida misma.

---

20 *Ibid*, p. 384.

21 Augustin George y Pierre Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1992, p. 291.

22 *Ibid*, p. 292.

23 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, pp. 3-4.

24 Hilvanar se refiere a una acción inacabada, porque todavía hay más elementos que se podría utilizar para abordar el texto, como un paño que se puede cocer de muchas maneras.

25 Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1994, p. 204.

26 Jean Chevalier-Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder. Barcelona 1999, p. 910

En el Antiguo Testamento la palabra sangre se emplea de diferentes y muy significativas maneras. Cuando se derrama la sangre, se ha terminado la vida de una persona; porque la vida está en la sangre. La vida es don de Dios, así que nadie debe derramar la sangre[27].

La sangre de la menstruación se consideraba impura y exigía un tiempo de impureza (Lv 15,19.30). En la sangre vive el alma (Lv 17,11). Puesto que la sangre es pura fuerza vital, puede gritar al cielo (Gn 4,10). El creador de la vida vengará toda sangre derramada[28].

En el cristianismo, la sangre mezclada con el agua que fluye de la llaga de Jesús crucificado, recogida en el Grial, es como brebaje de inmortalidad[29] y como símbolo eucarístico.

Doce: "Una mujer que padecía... desde hacía *doce* años". Es un número importante para diferentes culturas y en diversas circunstancias. La totalidad del pueblo de Dios se manifiesta en los doce hijos de Jacob, en las doce tribus de Israel. Doce es el número de los llamados "doce profetas", y el número de los apóstoles elegidos por Jesús. La mujer vestida de Sol lleva "una corona con doce estrellas" (Ap 12,1). En el Apocalipsis el doce es el número de la plenitud[30].

La epopeya de Gilgamés está dividida en doce tablas. El templo de Marduk en Babilonia tenía doce puertas. Los egipcios atribuyeron al sol, conforme a su curso de doce horas de luz. Diversas religiones antiguas tenían doce dioses; en el mercado de Atenas estaba el altar de los doce dioses como centro de la ciudad. La ley de las doce tablas constituía la base de los derechos romanos[31].

Jesús, uno de los curanderos de su tiempo

Magos, curanderos y taumaturgos han existido siempre y no sólo en la tierra de Israel. En la región oriental del Asia Menor, en el siglo I d.C., se conoce de Apolonio de Tiana y de Simón, el mago de Samaría. En la lectura posbíblica se atribuye exorcismos a Abraham y a Tobías. Flavio Josefo habla de un exorcista llamado Eleazar. En Israel son conocidos dos famosos taumaturgos Honi y Hanina ben Dosa que se caracterizan, en la tradición de Elías, por los prodigios mágicos realizados con la oración. Esto corresponde, en ciertos aspectos, a la presentación de Jesús realizada por la tradición sinóptica[32]. En el Talmud se cita a Yohanan ben Zakkay a quien, según la tradición rabínica, se le atribuye milagros obtenidos con la oración, curaciones milagrosas y, en particular, una curación a distancia como la que hizo Jesús[33].

En tiempos de Jesús, se conocía también hermandades de curanderos y lugares famosos de curación. La piscina de Betesdá (Jn 5,2-3) fue considerada como dotada de un simbolismo muy particular por su maravilloso poder de curación. El dios

---

27 *Diccionario bíblico abreviado*, EVD, Estella 1989, p. 271.

28 Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes*, p. 204.

29 *Ibid*, p. 990.

30 *Ibid*, pp. 89-90.

31 *Ibid*, p. 89.

32 E. W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, EVD, Estella 2001, p. 228.

33 *Ibid*, p. 230.

"Serapis"[34] tenía un santuario allí. Una tradición judía veía en el borboteo del agua el efecto de una intervención angelical. La acción de Jesús y su poder de sanar va a eclipsar la fama de muchos terapeutas locales[35]. El NT permite reseñar un gran número de enfermedades y dolencias tales como la ceguera, la sordera, la mudez, la esterilidad, los reumatismos, las hemorragias, la apoplejía, la afecciones de los nervios como epilepsia, la locura, etc. Las enfermedades se propagaban fácilmente, a pesar de las prescripciones de la ley sobre la limpieza. La profesión de médico "curandero", al parecer, no era muy apreciada, por estar en contacto con los impuros, ya que la enfermedad se relacionaba también con los pecados y con el castigo. Jesús cura a los enfermos (Mt 10,8; 11,5; Jn 9,3). Sus seguidores asumen como un carisma el don de curar (1Co 12,28). La imposición de las manos que se relata varias veces en los evangelios, también era una técnica taumatúrgica frecuentemente empleada en la época[36].

Jesús procura curar a los dolientes con los medios de la medicina popular. Sus discípulas y discípulos colocan sus conocimientos de medicina casera al servicio de las personas que sufren enfermedades[37] y buscan desesperadamente la curación. El poder de Jesús no es el de un simple curandero o realizador de milagros, aunque, en el momento de colocar las acciones de Jesús a favor de los enfermos y enfermas, ése es el énfasis dado por los evangelios.

La mujer que "padecía flujo de sangre" se sana y salva a Jesús

El texto de la hemorroisa (mujer con flujo de sangre) aparece en el tercer relato de "resurrección", como cuenta el texto. Jairo, el jefe de la sinagoga y padre de la niña, desea que Jesús le imponga las manos a su hija que esta moribunda. Ella tenía doce años. Era la edad en que las mujeres judías podían casarse; y también doce años sufría de flujo la mujer, probablemente el tiempo de mejores condiciones para la fertilidad. Estas historias se entrelazan tanto por el número doce como por los estados de impureza de ambas al ser tocadas (Nm 19,11).

En el camino, cuando Jesús acepta acompañar al padre de la niña, de pronto, en medio de la multitud, un incidente irrumpe el cortejo que va a casa de Jairo. Una mujer en medio del apretujamiento de la multitud busca curación en Jesús. Algunos describen la enfermedad de la mujer como una metrorragia crónica; son las opiniones comunes en torno a la enfermedad de la mujer basada en lo que dice el Levítico, que además de atormentarla físicamente, le hacía legalmente impura y además transmisora de la impureza[38]. Según el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, la mujer quizá sufría una hemorragia vaginal por fibroma[39].

---

34 Un dios greco-egipcio de la época ptolomeica, adorado en casi todo el área del Mediterráneo como un dios salvador de ultratumba, fecundidad y de oráculos

35 Maurice de Cocagnac, *Los símbolos bíblicos*, DDB, Bilbao 1994, pp. 382-383.

36 *Comentario bíblico internacional*, EVD, Estella, 1999.

37 Luise Schottroff, *Mulheres no Novo Testamento*, Edições Paulinas, São Paulo 1995, p. 29.

38 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, p. 472. Derret, "Mark's Technique", pp. 475-479, adoptando un punto de vista historicista, especula si se pudo tratar de hemorroides.

39 NCBSJ – NT, EVD Estella 2004, p. 33.

Los tres evangelios sinópticos cuentan la historia de esta mujer sin nombre ni representante, ya sea éste el padre o el marido. "Sufría de flujo de sangre desde hacía doce años" (Mt 9,18-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48). Pero Marcos coloca la historia más dramática. "Había gastado todos sus bienes consultando a muchos médicos" pero "sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor"; estas palabras dejan ver la situación de empobrecimiento económico al que está sometida la enferma incurable. Para ella los problemas están en su dolencia corporal, al tener una enfermedad incurable, y en su permanente estado de impureza[40]; se habrá sentido impura hacia su interior y con todo lo que tenía contacto (Lv 15,19-31). Por su estado de impureza estaba excluida de la comunidad, del pueblo de Dios[41]. La ley le obligaba a evitar todo contacto con las demás personas y a éstas de evitarla[42]. Ella no es considerada persona dentro del ámbito cultural, donde los papeles y roles sociales eran impuestos a las mujeres.

Se consideraba el flujo menstrual de las mujeres como una figura simbólica de la infidelidad del pueblo. La enfermedad era juzgada por los círculos rigoristas como el signo presente para excluir al pueblo no observante que lo mantenía en continuo estado de inferioridad y marginación[43].

La mujer padecía desde hacía "doce años", cantidad que conecta también con la edad de la hija de Jairo. Las dos figuras no tienen nombre propio ni rasgos personales; ellas representan al grupo de los y las marginadas sociales por las instituciones religiosas que son las que determinan los valores socio-político-religiosos.

La mujer con flujo de sangre está en impureza continua. La ley de Moisés le aleja de la estructura socio-cultural y del derecho de ser heredera de la memoria de sus antepasadas; por su sangrado permanece estéril, sin futuro que proveer, ni memoria que dejar. La sangre como símbolo de vida se pierde sin poder contenerla, experimentando una muerte lenta. La ley mantiene a este sector del pueblo imposibilitado para recibir la protección de Dios y la aceptación de la comunidad, quedando los y las marginadas en la indigencia y sin poder tener salud. Pero el texto también deja ver la insistencia de esta mujer para salvar su vida a lo largo de doce años, periodo en el cual ella recurrió a muchos médicos y terminó con todos sus bienes. Muchos médicos se han beneficiado en muchas oportunidades de todos sus bienes y en lugar de mejorarla la empeoraron, la dejaron cada vez más imposibilitada para lograr la salud/vida. Así, un sector del pueblo quedaba cada vez más reducido a la miseria. Ni el esfuerzo, ni el dinero de la enferma eran valorados por los mediadores de la salud, quienes, gracias a su ineficacia profesional, podían mantener un nivel de vida que les incluía entre el pueblo elegido.

Por doce años la mujer se ha mantenido dentro de las concepciones que la ley religiosa imponía y actuaba como "Dios manda", aceptando que su marginación es-

---

40 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, p. 169.

41 *Ibid*, p. 168.

42 Lv 15,25: "cuando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure su flujo como en los días del flujo menstrual. Todo lecho donde se acueste mientras dura su flujo será impuro como el lecho de la menstruación, y cualquier mueble sobre el que se siente quedará impuro como durante la impureza menstrual. El que la toque quedará impuro."

43 Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos*, p. 473.

taba justificada y era parte de ese sistema. Todo esfuerzo que hacía se volvía cada vez más inútil.

Cuando ella terminó con todos sus bienes (para el sistema social ella ya no tenía nada, pero había escuchado hablar de Jesús y sus curaciones milagrosas) se puso en camino para formar parte de la muchedumbre de enfermos, que apretaba a Jesús cuando él iba a la casa de Jairo. Esta mujer sacó la fuerza para abrirse paso y pensaba "si toco tan sólo las vestiduras de él seré sanada".

El contacto, tanto con el taumaturgo como de los enfermos y enfermas es importante para la curación. Se habla que un gran número de estas personas acudía a Jesús para tocarlo o eran llevados hasta él para tocarlo. Se consideraba que el taumaturgo estaba cargado de una fuerza curativa[44]. La mujer sólo deseaba tocar sus vestiduras; no le tiene que explicar su padecimiento, sino que ella sabe que con sólo tocar será sanada/salvada, aunque tocar a un desconocido, no obstante sea un sanador popular, puede considerarse indigno o malo[45].

Jesús caminaba acompañado del jefe de la sinagoga y de sus discípulos; había una muchedumbre. Pero él tenía en mente una petición determinada que cumplir. Ella lo tocó y al instante, se secó el flujo de sangre y conoció en su cuerpo que había sido sanada. "Jesús, dándose cuenta interiormente de la fuerza que había salido de él, se volvió inmediatamente entre la multitud..." Hubo algo que le hizo sentirse a sí mismo. "Reciprocidad" es la clave para descubrirse a sí mismo a través del otro/a. *La mujer con la fuerza de la sanación que requería su cuerpo, estimulaba a Jesús como sanador*, que en el momento de ser tocado sentía una fuerza interior que sólo experimentó con ella y no con toda la muchedumbre que también le estaba tocando. Él reaccionó con asombro y de modo diferente al ser tocado. "¿Quién me tocó las vestiduras?". La vestidura no es algo casual sino que refleja algo del ser interior de la persona[46]. "¿Quién ha tocado la profundidad de mi ser?, ¿Quién ha hecho de mí su sanador?". Pero le respondían también con extrañeza sus discípulos ya que la muchedumbre le estaba tocando. Mujeres y hombres socialmente enfermos lo tocaban, buscando ser sanados. Jesús no estaba satisfecho con la explicación que le daban y se mantenía en actitud de espera, hasta que salió un cuerpo tembloroso por los efectos de la curación, un cuerpo de una mujer que sólo conocía el dolor; ella estaba adquiriendo fuerza para revelarse a sí misma, se acercaba y caía ante Jesús; contaba su historia de padecimiento como una denuncia de su marginación, y que, a pesar de doce años de enfermedad, nunca se había dejado abatir por la desesperanza. Deseaba un día estar libre para contar su historia. Tenía temor de revelarse en medio de la muchedumbre enferma, donde sólo ella había sido sanada/salvada. Tenía temor de revelarse ante Jairo, el jefe de la sinagoga que iba con Jesús, porque en una sociedad de clases, los primeros favores recibían los de influencia y no los que por vida estaban destinados a ser los últimos/as. Pero el jefe, que representaba al legalismo que excluía a esta mujer de la sociedad, tenía que aprender de la fe de ella, para obtener un milagro más grande en su hija[47]. La mujer con flujo de sangre recor-

---

44 Joachim Gnilka, *El evangelio según San Marcos*, vol.1, Editorial Sígueme, Salamanca 1986, p. 251.

45 Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, EVD, Estella 2003, p. 398.

46 Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes*, pp. 240-241.

47 Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, p. 427.

daba a Jesús que también ella era parte del pueblo de Dios y su acción le exigía a la muchedumbre tener más fe en sí mismas/os, porque quien tiene fe en sí mismo está capacitado para tener fe en la otra persona. Quién ha sido sanado/a está capacitado/a para ser sanador/a.

El episodio no concluye con preguntas sino con afirmaciones.[48] "Hija, tu fe te ha sanado, vete en paz y sé sana de tu aflicción". Esta mujer por su perseverancia y su fe, ha sido reconocida públicamente por Jesús, el sanador, como hija de antepasados/as, heredera de las tradiciones y de la Alianza, ha sido sanada y salvada de las humillaciones de ser empobrecida por los médicos, aislada por impura, lo que le había provocado aflicciones corporales, mentales y sociales. Esta mujer se insertaba en la sociedad como un sueño por fin alcanzado con su perseverancia y fortaleció a Jesús no sólo para sanar sino para resucitar a la hija de Jairo. El relato de esta mujer nos clarifica que el encuentro y la transformación de la enfermedad en sanación, era la práctica de las mujeres y de Jesús en su movimiento.

Fue una de tantas mujeres en el movimiento de Jesús, olvidadas y silenciadas en la historia y en el anonimato, que por su fe confirma a Jesús como sanador y le sana en el descubrimiento de su verdadera misión.

Arrumando nuestras memorias

En estos tiempos, se hace necesario restaurar los imaginarios femeninos históricos. Es importante para las y los creyentes de Jesús, ampliar la fe hacia las mujeres que estuvieron, al igual que él, en el movimiento de transformación por una sociedad judía más justa.

Al igual que el hombre Jesús, debemos creer en la mujer y reconocer sus valores que le hacen transgresora y libre a la vez. No se puede esperar que venga un salvador como la tradición ha pregonado por siglos, sino que hay que sacar a la salvadora que está dentro de toda mujer, para superar las barreras patriarcales. Con el gesto "tocar la vestimenta", hay que tocar más allá de las fronteras que la sociedad patriarcal nos impone. No es en el templo, no es en la sinagoga donde esta mujer protagoniza su salvación, ni sana a Jesús de su ceguera frente a los demás necesitados que no tienen un Jefe que les represente. Es en la calle, donde al paso se puede ir experimentando el contacto con los que no entran dentro de la institución, con los que son rechazados y son abandonados a su propia suerte.

La mujer representa al pueblo, un pueblo que sufre continuamente y siente desangrarse; sus fuerzas se agotan buscando sanación, una sanación/salvación que le hace ser reconocido como personas, como los que dicen no estar enfermos. La mujer necesita de Jesús, un hombre conocido y reconocido, para hacer evidente su integración en su medio cultural y tanto él/ella se sanan/salvan. Lo importante en ella es que nos hace notar que nunca se sintió perdida, sino que perdida está la sociedad patriarcal que envenena con tantos prejuicios contra las mujeres; estos prejuicios, que son el miedo a perder el poder, son puestos en evidencia a través de la historia rescatada de las mujeres. Y el texto de Marcos deja claro que Jesús está en el centro y que la mujer es sólo un objeto para hacer notar más sus prodigios como hijo de Dios, que acoge a la mujer, la no-persona.

---

48 Maurice de Cocagnac, *Los símbolos bíblicos*, p. 380.

En nuestras vidas cotidianas, hemos comprobado que no todo lo que vemos nos ve; por eso, Jesús queda sanado/salvado por la mujer con flujo de sangre, porque él sufre de ceguera social. La mujer le posibilita una mirada para reconocer a los que también son parte del Pueblo de Dios y crea sensibilidad en su cuerpo como sanador/salvador.

Bibliografía

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de los símbolos,* Herder, Barcelona 1999.
Comentario Bíblico Internacional, EVD, Estella 1999.
Comentario Bíblico Latinoamericano (Nuevo Testamento), EVD, Estella 2003.
Estévez, L. Elisa, *El poder de una mujer creyente,* EVD, Estella 2003.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Cristología feminista crítica - Jesús hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
Gnilka, Joachim, *El evangelio según San Marcos*, Sígueme, Salamanca 1986.
Mateos, Juan y Camacho, Fernando, *El evangelio de Marcos*, El Almendro, Córdoba 1993.
Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo (Nuevo Testamento), EVD, Estella 2004.
Pikaza, Xavier, *Pan, casa, palabra,* Sígueme, Salamanca 1998.
Russell, Letty M., *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995.
Stegemann, E.W., *Historia social del cristianismo primitivo*, EVD, Estella 2001.
Theissen, Gerd, *El Nuevo Testamento,* Sal Terrae, Santander 2003.
Vaux, Roland de, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964.

Marcia Moya R.
Robles 610 y Juan León Mera
Quito
Ecuador
marciamr@ecuanex.net.ec

Helmut Renard
P. Damián 195 y Obispo Díaz de la Madrid
Quito
Ecuador
cebi@accessinter.net

MARIA SOAVE

CREO EN LA RESURRECCIÓN DEL CUERPO...

Sobre lo poiético de los textos sagrados como experiencia de curación

Resumen
A través de este artículo, queremos experimentar cómo los cuentos recreados de los textos bíblicos, pueden ser espacio de curación de mujeres, criaturas y empobrecidos. Lo poiético eco feminista nos permite reconstruir relaciones de paz y no-violencia entre la humanidad y el cosmos. Lo poético eco feminista es un espacio importante del "decir" de las mujeres, de "reparar el mundo", de la explicitación, en la práctica y en el habla, de otro orden simbólico, en el intento de superación de los dualismos jerárquicos y androcráticos. Con la recreación, a través de los cuentos, de textos sagrados, nosotras mujeres queremos sanar las heridas de nuestras vidas machacadas y construir vida y vida en abundancia. Es el tiempo de los poderes compartidos. Es el tiempo de las nuevas relaciones ecológicas. Es el tiempo de la curación. ¡Éste es el tiempo!

Abstract
Through this article we want to make experience of how the re-created stories of biblical texts can be a space of healing for women, children and impoverished people. The ecofeminist "poietic" is an important space of women's "saying", "sharing the world", explanation, in practical terms and in speech, of another possible symbolic order, in the attempt of overcoming hierarchical and androcentric dualismos. With the re-creation, through stories, through sacred texts, we women want to heal the wounds of our hurt lives and construct life and life in abundance. This is the time of shared powers. This is the time of new ecological relations. This is the time of healing. The time is this.

El cuerpo

Mujer de Don[1]
Mujer de Don
que Dios me dio
sé que es Él a mi que me poseyó
y las piedras de lo que soy disolvió
en nubes de polvo,
incluso las veces que yo no quiera

[1] CD "Maricotinha" de Maria Bethânia, 2002.

me hace siempre ser lo que soy y fui.

Yo quiero, quiero, quiero ser sí
este serafín de procesión del interior
con las asas de 'isopor'
y las sandalias gastadas como gestos de un pastor.

Presa del don
que Dios me puso
sé que es Él que a mi me libera
y sopla vida cuando las horas muertas
hombres y mujeres vienen sufriendo de alegría,
ginebra, humaza, dolor, microfonía,
y aun me hace ser lo que sin Él no sería.

Y quiero, quiero es claro que sí
iluminar lo oscuro con mi 'brassier' carmín
incluso cuando lloro
y adivino que es éste mi fin.

Llena de Don
que Dios me dio
sé que Él es el que a mí me ausenta
y cuando nada de lo que soy canta
y el silencio excava grutas tan profundas
pues ahí mismo, en la piedra todavía,
Él me hace ser lo que en mí nunca se acaba.

Y quiero, quiero, quiero ser sí
esa ave frágil que vuela hacia la selva
el eco del bambú
el silbido del acaso
la flauta de la inmensidad.

Chico César

"Dijo, entonces a Sherezade:
- Hermana, ¡Allah esté contigo!
Cuéntanos una historia que nos ayude a pasar la noche..."
(De "mil y una noches")

Talita, la niña[2] – Lucas 8,49-56

Era tan pequeña y frágil. Su cuerpo se estaba desarrollando rápidamente. Se despertaba, de mañana temprano, acariciada por los primeros y tímidos rayos del sol. Se desperezaba, no gustando de sus brazos, cada día más largos y secos, de sus piernas finas en demasía e interrumpidas, de repente, por dos montañas huesudas, duras, que, con desaprobación, llamaba rodillas.

Doce años no es una edad fácil. Todas las mujeres del pequeño lugarejo le decían que estaba creciendo y que, en breve, iría a abrirse en una linda mujer con el

[2] Maria Soave, Luas...contos e en-cantos dos evangelhos, São Leopoldo/São Paulo,CEBI/Paulus, 2000, pp. 28-31.

corazón grande y puro como aquellos ojos de la pequeña. Doce años, un cuerpo seco y desencajonado. De ella no sabemos el nombre. Había nacido y se había criado en aquel pequeño lugar de la Baja Galilea. Lugar de pastizales a orillas del mar de Tiberíades. Desde pequeña le gustaba brincar con los pequeños en las calles polvorientas por el sol caliente.

Desde muy chiquita aprendió a subirse en los árboles, a fin de robar los primeros frutos de las higueras que se resquebrajaban al calor del sol de la tarde. Usaba las hojas grandes y ásperas para que sirvieran como de prado y se llenaba de frutos dulces y maduros que compartía con los otros niños a la sombra del mismo árbol. Ella y los pequeños brincaban hasta el anochecer en las calles polvorientas de aquel lugarejo. La piel brillando en el corazón del sol y de la tierra, los cabellos como una noche sin luna y la sonrisa del corazón de la nieve de las montañas del Líbano.

Una tarde, durante una de las correrías "de escondidas", la pequeña salió y fue a correr por los campos de olivos que protegían el pequeño lugarejo. Allá, debajo de un gran árbol de aceitunas, que brillaba plateado al sol del atardecer, Talita, la pequeña, vio un grupo de personas, sobre todo mujeres y criaturas que, sentadas, estaban escuchando. Talita, adoraba escuchar historias. Era un placer, por la noche, envolverse en aquel tejido de palabras tan esponjoso, dulce, acogedor. El sueño y los sueños visitaban rápidamente el cuerpo de la pequeña, cuando ella escuchaba historias contadas por la madre o por la abuela. Sin embargo, en aquel grupo sentado debajo de aquel olivo, quien contaba historias era un hombre. Talita, la pequeña, se aproximó avergonzada. Se sentó encima de una piedra y, con las manos en el rostro, empezó a escuchar. Cuando el hombre, narrador de historias, se dio cuenta de su presencia, la llamó bien cerca de él, y ella, escondiendo su vergüenza, se sentó a su lado. El cuerpo de la pequeña envuelto en el sonido cálido y dulce de la voz del mejor contador de historias. Eran palabras de cariño, de amor, de un mundo mucho mejor, hecho para las criaturas. Un mundo para compartir...El sabor de la ternura, un lugar de igualdad donde adultos y niños "saltaban llenos de vida"...La pequeña ni siquiera se dio cuenta que se había quedado dormida en los brazos de aquel, el mejor contador de historias.

De aquel día en adelante, cuando la pequeña llegaba a saber que el grupo de Jesús estaba por los alrededores, dejaba todas aquellas correrías por las calles empolvadas y todas las subidas a las higueras, para sentarse y embeberse en la red de palabras, de magia y de deseos que eran las historias que Jesús contaba.

Talita, la pequeña, comenzaba a decir en casa que, cuando creciese más, haría las mismas cosas que el Rabino Jesús. La pequeña quería ser como Jesús, una 'rabina', viviendo en el grupo de él, compartiendo el pan y contando historias que devuelvan la sonrisa al grupo de mujeres, pobres y niños. La madre miraba con tristeza la ternura de aquella hija. Ella intentaba explicarle a su hija que ninguna pequeña, en la cultura de aquel antiguo pueblo judío, podía ser 'rabina'. La mesa de la Palabra y de la Fracción del Pan estaba exclusivamente reservada a los hombres. Talita, la pequeña, nunca podría ser como el maestro Jesús.

Una pequeña, de buena familia judía, crecida en los valores de la honra y la vergüenza, no podía seguir un bando de subversivos, como era el movimiento de Jesús. Pero la pequeña insistía, huía de la casa de su padre, corriendo con aquellas piernas secas y largas en demasía, para perderse en los abrazos y las historias de Je-

sús de Nazaret. Magdalena tenía siempre un higo seco con relleno de almendras para una pequeña ya considerada adulta por la ley judaica. Con doce años y un cuerpo desencajonado, la pequeña quería ser como Magdalena, una 'apóstola' del Reino, y compartir el pan y la ternura.

Jairo, el padre de la pequeña, era un hombre de la sinagoga. Judío santo y observante de la ley. Amaba a su hija y estaba muy preocupado por el hecho de las idas y venidas con el grupo de Jesús. No podía continuar así. Su hija, ¡mezclándose con un bando de impuros!

El personal de la sinagoga no vería con buenos ojos todo eso...Y esta hija obstinándose en querer ser 'rabina', conocedora de las Escrituras...¿Dónde jamás se ha visto esto? Sacerdocio, palabra, culto...Las cosas de Dios ¡están reservadas a los hombres! ¡Las mujeres se deben santificar con la oración y la maternidad! Y Jairo prohibió a la pequeña el frecuentar el grupo de Jesús.

El brillo desapareció de los ojos de la pequeña. La vida y la alegría desaparecieron sin el dulce embeleso de las historias de Jesús. Talita, la pequeña de doce años, tan chiquita y frágil, no quiso corretear más por las calles polvorientas del pequeño lugarejo. No quiso subir ya más a la vieja higuera para coger sus frutos maduros. Talita, la pequeña, dejó de respirar, mientras en sus labios permanecía el sueño de ser como Jesús y Magdalena (Lc 8,49).

Un dolor inmenso sofocaba la garganta de Jairo. Un grito de animal salió de su boca: ¡"¿por qué?! - ¿Qué religión era aquella que prohibía a una pequeña, por el hecho de ser pequeña, de zambullirse en la divinidad? ¿Qué mundo era aquel que dividía a la humanidad en seres superiores e inferiores? ¡¿En mujeres impuras y no aptas para el culto a Dios y hombres puros y sacerdotes?!"

Y a Jairo no le interesó ya más la sinagoga, con los sacerdotes y los rabinos, llenos de certezas y verdades. No le importó ya más la honra del hombre judío. Corrió para llamar a Jesús. Desde el fondo de su sueño de tristeza, la pequeña oyó una voz dulce y comenzó a embelesarse de nuevo en la red de palabras del mejor contador de historias. Soñó la belleza de ser pequeña y de que era posible vivir libre y feliz como Jesús y Magdalena.

Del fondo de su alma y de su esperanza adormecida, la pequeña oyó la voz que resucitaba el deseo y la posibilidad: ¡"*Thalita, kumi* – pequeña, levántate"! (Lc 8,52-54) (Lc 8,52-54) la vida volvió a ser viva, la piel volvió a brillar en la tierra y al sol de la tarde, los cabellos y los ojos volvieron a estar trenzados de estrellas, como la noche sin luna, y la sonrisa de Talita tenía el esplendor de la nieve de las montañas del Líbano (Lc 8,55-56).

Aparecida do Taboado, Mato Grosso do Sul, Brasil – 10/08/2000

Querida hermana en Cristo Jesús, ¡gracia y paz!
Usted no me conoce. Mi nombre es Tamara, participo del CEBI (Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos) desde hace diez años. Pero déjeme explicar por qué escribí. Hace dos meses tuve un bebé en un momento extremadamente difícil de mi vida. Mi pequeña nació de 8 meses, exactamente de 33 semanas. Vivo en una ciudad pequeña, y los remedios por aquí son escasos. El pulmón de mi pequeña no estaba todavía listo para recibir oxígeno, por eso necesitaba de una UTI urgente. Al día siguiente de su nacimiento, ella fue llevada de emergencia hacia una ciudad con recursos.
El parto fue de cesárea. Entonces yo quedé muy sola en el hospital, desesperada y de-

seando la muerte, en el caso de que yo no viese aquel rostro nuevamente.
Como hago siempre, por donde voy llevo mi Biblia y uno de los libros del CEBI. El que leí fue éste: "Talita, la pequeña". Era complicado leer, porque yo no conseguía parar de llorar. En un ratito, entré en aquella historia y mi corazón empezaba a decirme que era, justamente allí, que estaba el consuelo para mi angustia, para mis miedos, para mi inseguridad...el mejor contador de historias...
Comencé a oírlo decir sin parar: "*Thalita kumi:* pequeña levántate, pequeña levántate".
No sabría explicar exactamente cómo sucedió. Luego estaba yo, de pie, con mi Biblia en la mano, con la certeza de que Jesús haría por mi hija lo que hiciera una vez por aquella pequeña. A partir de aquel momento, adonde yo fuese, la Biblia y el libro iban conmigo. Yo, que ya estaba cansada y sin esperanza, volví a tener fe y quise luchar por la vida de mi pequeña.
Recuperada de la cesárea, fui al hospital donde estaba internada mi pequeña. Llegar hasta la cuna fue muy difícil. Mi madre exigió estar a mi lado protegiéndome. Tenía miedo. Pero ella estaba allí, muy adelgazada, diminuta, daba hasta miedo de agarrar o de quebrar aquella criaturita tan pequeña.
Pienso que aquel fue el momento más intenso de mi vida.
No voy a olvidarme nunca de cómo llegué y la tomé en mi regazo, muy insegura, pero con un amor que jamás había sentido en mi vida.
Pasado el primer momento, una enfermera se aproximó y me preguntó por el nombre de la pequeña, pero ella era todavía una bebé sin nombre. Sin embargo, una vez más me acordé de la historia del libro y del texto bíblico, que me dieron fuerza para continuar luchando por ella. Miré hacia el rostro de mi pequeña, y la vi flaca, de piernas finas y largas, que leí en su informe médico. Quise para mi pequeña lo que aquella pequeña quiso para sí: ser como Magdalena y Jesús, andar por sus caminos, vivir en comunidad, formar parte de esta historia, que somos nosotros, pueblo de Dios. Pienso que la enfermera desistió de esperar una respuesta, porque yo realmente "estaba ida", pensando en los deseos de vida para mi pequeña. Después de amamantarla por primera vez en mi vida, me fui hasta una mesa, cogí un papel y escribí bien grande: "Thalita", y lo coloqué al pie de su cunita.
Hoy mi Thalita tiene dos meses, y toda angustia y sufrimiento están desapareciendo. En el primer día que llegamos a casa (estuvimos 14 días en el hospital), me senté y leí para ella tu historia de la pequeña Talita. Hoy todavía la leo, y cuando ella crezca sabrá que su vida fue un milagro más de Jesús, el cual, después de dos mil años, continúa ordenando todavía a muchas personas que se levanten. Oro todos los días para que mi hija entre en este mundo, que ahora conozco tan bien de personas solidarias, que rezan unas por otras, que viven en "común-unión", luchando por los derechos de todos, por un mundo más justo y hermanado.
Muchas gracias por haber contado esta historia, tan llena de amor. Su historia de la pequeña Talita me abrió los ojos para un pequeño fragmento de un evangelio que leí varias veces y que jamás pensé que podía ser tan profundo hasta el punto de transformar totalmente la vida de dos personas: la mía y la de mi hija.
Muchas gracias también por haber leído estas líneas. No soy muy buena para pasar sentimientos a un papel, pero quiero que sepa que un pequeño cuento suyo realizó un milagro inmenso. "Todas las cosas son misterios" y es por ahí...Dios tiene, a veces, maneras nada convencionales de actuar en la vida de las personas...¿no lo piensa Usted así?

¡Bendición, gracias y alabanzas, estén siempre presentes en su vida !
Tamara y Thalita

El texto

"Cuando el Señor curará y vendará la herida de su pueblo, la luna brillará como el sol"[3] (Is 30,26)

"Textos recreados son así: de pétalo y perfume.
Textos que piden ser tocados y fragantes.
Textos que piden dedos y nariz: lectura del ser.
Textos recreados son de diferencias y parecidos, y piden ser descifrados.
La poiética pide ser dicha: lectura del bien querer.
Textos sagrados recreados son de labios y de rocío, y piden ser lamidos.
La poiética se deshace de ser mojada: lectura de humedecer.
Textos sagrados recreados son de risa y vientos, mundos enteros de ser feliz.
La poiética eco-feminista gime en su complejidad: lectura que da placer.
Textos sagrados recreados en la poética eco-feminista son secreto y alimento.
Historias que despiertan las historias de mi cuerpo y del suyo.
Erotismo y misterio que alimentan los deseos de vida y las luchas más queridas y necesarias."
(Nancy Cardoso Pereira)[4]

Descubrí el gozo de hacer hermenéutica bíblica a través de cuentos. Nací y fui criada en una tierra de sol y mar. Fui amamantada con leche de cabra, con antiguas músicas de dormir a los niños al tambor de las mujeres, al ritmo manso y cristalino del Mediterráneo y con historias de divinidades y santos.

Durante un período de mi vida, fui educadora de adolescentes venidos a Europa como refugiados huérfanos a causa del empobrecimiento y de las guerras. Muchas veces eran niños y adolescentes con enormes heridas en el "cuerpo-alma-cuerpo".

Por años seguidos respondí a las preguntas: "¿De dónde viene el viento? ¿Y mis padres? ¿Mi historia?". Inventé historias de lugares, de pueblos, hilando leyendas y mitos, diseñando palabras y ternura para ver, de nuevo, el brillo de una noche bordada de estrellas en los ojos de aquellas criaturas.

Hoy vivo en la tierra de Karú-Kinká, "Tierra buena", la tierra donde los karukakas hacen nidos enormes en la copa de los pinos araucanos, el "árbol de la tierra del pueblo libre".

---

[3] Agradezco a las hermanas, amigas y compañeras del grupo de las mujeres de *RIBLA*. Estas reflexiones surgieron después de nuestro encuentro en São Leopoldo, Brasil en 2004. En este artículo decidí usar tres términos, rescatándolas de los sentidos antiguos, ausentes e importantísimos para la vida de las mujeres:

1) Poiética = del griego *poiétikos* – que crea, que forma, inventa, hace, deshace y rehace…

2) *Andar errante (término original portugués = Errância)* = del verbo errar, caminar, vagabundear…Esta raíz de la palabra nos permite recorrer con libertad el curso de la vida y del conocimiento, ¡sin miedo de errar! Importante, en este contexto del tema, es la contribución de Edgar Morín para la educación.

3) *Competición* = en el lenguaje cotidiano este término es usado para indicar el proceso que lleva a una persona a ser ganadora sobre otra. En latín, *cum-petere* significa "demandar juntos y juntas", en una red ecológica y no violenta de las relaciones.

[4] Maria Soave, *A amante, a sábia, a guerreira, a feiticeira…Uma poiética ecofeminista do Novo testamento,* São Leopoldo, CEBI, 2002, pp. 4-5.

Vivo en la empobrecida tierra del Planalto Serrano Catarinense, al sur de Brasil, tierra donde las noches de heladas no son tan frías gracias al fuego del suelo, al piñón en la hoja y a los cuentos compartidos con mate caliente.

La vida en mis raíces mediterráneas y entre el pueblo Libre y luchador de esta Araucania, abrazada por los vientos helados, la Pacha Mama, Abya Yala, Pindorama* (*población indígena de la Amazonía) fecunda, me enseñó que el ejercicio de la poiética y de las relaciones a través de los cuentos, es un espacio privilegiado de Experiencias Sagradas, es decir, de una gran Libertad.

El cuento, y el cuento como lugar de recreación de los textos sagrados, es un espacio privilegiado de relación que la existencia nos da, una humana y fecunda operación experimental de reintegración personal, colectiva y cósmica, en todas las estaciones de la vida.

Percibo, en los caminos recorridos por las "almas-cuerpos-almas", sobretodo de mujeres empobrecidas que hacen lectura popular y feminista de la Biblia que, a través de los cuentos de recreación de los textos sagrados, nosotras, mujeres, vivenciamos una experiencia místico-espiritual de grupo, experiencia de relaciones de sanación.

"La teología en lengua materna enseña, en la práctica (y, con ciertos límites, también en la teoría) a estar en el mundo con la seguridad de que hay en él un lugar, o puede ser en él encontrado, también para lo imposible. (Este imposible es) traducible en tantos nombres, los principales son: el amor que no termina, la muerte y la victoria sobre la muerte, la felicidad. Este imposible es también traducible en esta fórmula: existe en este mundo una realidad que no es enteramente de este mundo. El sentido libre y creativo del posible, llega a tanto; es decir, a estar a la altura de nuestros deseos y de tener el horizonte abierto para lo imposible"[5].

Este es el espacio de las palabras que ceden cuerpo a las preguntas fundantes y fundamentales, por eso verdaderas, de la Vida de las mujeres. Éste es el espacio donde no se representa nada. Éste es el espacio donde el canto, la música, la danza sagrada alcanzan una particular relevancia.

Para nosotras, mujeres, el cuento de la recreación de textos sagrados es el espacio del olfato, de una aromaterapia que nos relaciona con arcaicas emociones. Es el aroma de los tiempos antiguos y presentes, de éxodo y de andar errantes, de tierras prometidas y conquistadas, de nuevas relaciones y partos, generaciones de paz, del fin de la violencia, de otros mundos posibles, de la globalización de la ternura y de la solidaridad, ¡de la vida vivida por el enorme gusto de vivir![6].

Escogí el proponer cuentos como recreación de textos sagrados, como espacios que proporcionan curación. Quiero proponer la recreación de los textos sagrados a través de los cuentos, como una "mito-poiética eco-feminista", una hermenéutica histórico-religiosa creativa, la que "revela sentidos que antes eran silenciados o

---

5 Luisa Murano, *Il Dio delle Donne,* Italia, Mondadori, 2003, p. 84, traducción de Maria Soave.

6 "En la concepción de hoy, el feminismo sería la *construcción social* de la libertad de las mujeres por medio de la paridad con el hombre, paridad de derechos y oportunidades. Pero lo que sucedió con el feminismo es lo contrario: es la *generación* del libre sentido de que una mujer es independiente de las construcciones sociales de su identidad" (Luisa Murato, *Il Dio delle Donne,* p. 25, traducción de Maria Soave)

no eran percibidos, y los manifiesta con tanta fuerza que, después de tener asimilada esta nueva (antigua) forma de interpretación, la conciencia no es más la misma"[7].

Nosotras, mujeres, en el andar errantes por la vida, despojándonos del miedo a errar, percibimos la importancia, en el proceso de curación, en las micro, meso y macro relaciones, de la mitopoiética ecofeminista. Nos damos cuenta de la importancia de la recreación de los textos sagrados, a partir de los cuerpos de las mujeres, muchas veces masacrados y silenciados por los textos bíblicos, cuerpos estos que recuperan sus palabras y sus movimientos.

Nosotras, mujeres, en la competición ontológica de la vida; es decir, en la capacidad vital y ecológica de procurar juntas, juntos (cum-petere), en una red relacional compleja, hecha de muchos nudos e hilos, percibimos la importancia de la "Ausencia" como espacio hierofánico para nuestras vidas.

Me doy cuenta, en el andar errante y en la competitividad de la Vida, que, para que alcancemos el sentido de una mito-poiética eco-feminista de la Biblia, nosotras mujeres no podemos usar solamente el método científico-racionalista. Me parece que sólo una aproximación al mismo tiempo cognoscitiva, intuitiva e inventiva de la "Ausencia", como lugar posible de la experiencia sagrada, modifica la humanidad y, en esta humanidad, las mujeres, los niños y las personas empobrecidas.

Así escribe Luisa Muraro, filósofa feminista de la escuela francesa de la 'diferencia', respecto a la experiencia de las mujeres místicas, monjas y visionarias de la Edad Media:

> "Del movimiento de las mujeres de la Edad Media (...), no existe una narración histórica unitaria, como existe, por el contrario, de las luchas por el poder político-religioso o de las revoluciones sociales. No podemos ni decir exactamente cómo comenzó este movimiento o cuando terminó.
> Mejor así: podemos pensar que nunca terminó (...)
> Se trató de una lucha que podemos considerar política, pero que en la cuestión, no estaba el poder político ni la justicia social – la lucha era por un sentido mayor y más libre de nuestro 'estar en el mundo'. Por la felicidad, sí, creo que ésta sea la palabra cierta.
> El terreno de lucha era la *orden simbólica,* entendiendo la orden invisible, pero activa y operante –la aprendimos aprendiendo a hablar – lo que tiene que ver con la relación entre el que está y el que no está, o no se ve, entre las cosas y las palabras, entre los cuerpos y los signos, entre los deseos y la ley, entre la experiencia y la posibilidad de decir lo verdadero"[8].

Me doy cuenta, en el andar errante y en la competitividad de la vida, junto a las mujeres de esta Patria, todavía no 'Matria Grande', que la poiética, la creatividad en la reconstrucción de textos sagrados, es cofundadora, de derecho, de cada estrategia y praxis pedagógica, ecológica, no violenta y popular.

Para nosotras mujeres, la reconstrucción de los textos bíblicos, fruto del proceso de preguntas, deconstrucción, sospechas...es un antiguo proceso de deshacer suéteres y blusas. Suéteres y blusas antiguas que ya no sirven más para proteger y embellecer cuerpos y vidas, pero que pueden ser reaprovechadas en la economía solidaria, y reinventadas, juntando otros hilos, para arrullar de nuevo la Vida de las

---

[7] J. Colianu, Mircea Eliade, Cittadella, Assisi/Italia, 1978, p. 158, traducción de Maria Soave.

[8] Luisa Muraro, *Il Dio delle Donne,* p. 26, traducción de Maria Soave.

mujeres, niños y empobrecidos. Esta reconstrucción de la des-construcción, en su objetivo y en su método/camino, es experiencia de sanación.

Me parece que la reconstrucción de los textos bíblicos a través de los cuentos, permite a la persona adulta y, en esta humanidad, a las mujeres que saben leer, soñar y encontrar la "Ausencia" entre los pliegues de la realidad, de los cuerpos que son los textos y de los textos que son los cuerpos, entre los dichos, no dichos, entredichos, mal-dichos, reencontrar el rostro de los muchos rostros que llamamos Dios (...) y, en este abrazo de reencuentro, devolver la salud de esta "alma-cuerpo-alma" personal y cósmica.

> "En nuestro (de las feministas) silencio alrededor de Dios tenemos una *invención de libertad*. Es una invención que posee algo en común con el arte de deshacer 'tricó' (tejido). Ésta es un arte que hoy es poco usada, pero que las mujeres más veteranas todavía recuerdan.
> Deshacer una blusa o algo hecho de 'tricó', tiene que ver, brevemente, en hacer al contrario el trabajo de su confección, pasando con habilidad a través de las vicisitudes, sean éstas ordinarias o extraordinarias: mancha de césped, sangre u otro, rasgos, huecos de polillas o de balas, partes lisas, costuras, bordados, remiendos...
> Este arte posee el valor de que, terminado el trabajo de deshacer, en las manos de la artista (porque casi siempre es mujer, muchas veces una mujer pobre, enflaquecida e impedida por la edad o por la salud para hacer trabajos pesados), quedan los rollos de hilos a disposición para nuevas obras e invenciones, para otros tipos de intercambio. Al final, un nuevo punto de partida"[9].

Me parece que, a las mujeres que se permiten reinventar textos bíblicos, esta elaboración activa y participativa de su incesante colocar en el mundo, reparar el mundo (mito-poiésis), elaboran dentro de sí, y entre sí mismas y el cosmos, verdaderos "anticuerpos" espirituales contra la sumisión a-crítica y muda. Nosotras mujeres, contadoras de historias sagradas, elaboramos en nosotras mismas fuerzas pacíficas contra el dolor, generador de la enfermedad y contra la incapacidad de ser realistas; es decir, de soñar y construir utopías, lugares para mujeres, niños y pobres que pueden, y deben, tener lugar: otros mundos posibles.

Nací y fui criada lamida por las historias del mar Mediterráneo. Percibo, en el "andar errante" y en la "compleja competitividad" de la Vida, que el mundo llamado pan-occidental hizo de la palabra algo "saturado".

¿Cómo devolver a la palabra la 'terna' y e-terna fuerza que nos hace grávidas, que hace a la Tierra y el Cosmos grávidas de esperanzas?

La mito-poiética, la recreación de los textos bíblicos a partir de las relaciones de las Mujeres y el Cosmos, es un camino, doy fe de ello, que nos puede conducir a la sabiduría, a un saber/sabor ecológico y eco-feminista, que se inserta en el corazón de la Humanidad, en todas sus estaciones de Vida, en el Corazón del Cielo y de la tierra, Corazón que mueve el Sol, la Luz y las Estrellas.

La palabra "mito" viene de la raíz sánscrita *My*. Puede significar contar, hablar bajito, acordarse de sueños y deseos adormecidos o enmudecidos. Creo que, eso es lo que nosotras mujeres hacemos cuando, en la perspectiva de la hermenéutica bíblica eco-feminista, en el horizonte ético de nuevas relaciones de paz, recreadas en-

---

[9] Luisa Muraro, "L'arte di disfare le maglie", en *La follia del cuore*, Milano/Italia, Pastiche, 2000, pp. 153-164.

tre los Cuerpos de la Humanidad y de la Naturaleza, entramos en el proceso doloroso y vivificador de reparar el mundo simbólico.

Nosotras mujeres, recordamos sueños y deseos adormecidos cuando entramos en el mundo de las palabras y de los textos, preguntando, cuestionando, dudando, sospechando del orden simbólico patriarcal, androcéntrico y androcrático, antropocéntrico y 'kyriarcal', colocado, con la fuerza normativa de los textos bíblicos, usados en la tradición interpretativa en exceso como único e indiscutible orden simbólico para "decir" el mundo y sus relaciones.

En este proceso de "colocar/botar al mundo el mundo"[10], nosotras mujeres, necesitamos encontrar no solamente fuerzas internas y espirituales para des-construir, preguntar, sospechar –puesto que el orden simbólico patriarcal no nos construyó históricamente con estas características- sino también necesitamos encontrar en nosotras y entre nosotras la fuerza de la "Loba contadora y cantora de historias"[11].

Ésta es la fuerza espiritual de nuestras Madres en el andar errante de la Fe y en la insistencia de la Vida, fuerza que nos permite cantar sobre los huesos secos de las heridas y dolores que muchas veces la canonización, la tradición interpretativa y los mismos textos bíblicos, provocaron en nuestros cuerpos personales y de género. Como la "Loba contadora y cantora de historias" podemos tener la fuerza interior de contar historias y soplar sobre los huesos secos de los cuerpos y de las palabras de la Biblia que son cuerpos...¡y los huesos secos recuperan sangre, tejidos, textos-...Vida!

La 'mitopoiética eco-feminista, la recreación de los textos bíblicos a partir de nuestros cuerpos de mujeres en relación "competitiva y errante" con la Humanidad y el Cosmos, es cuento; o, mejor, el auto-cuento, que nosotras mujeres hacemos de nuestro destino, de nuestros miedos, de nuestro estar en suspenso, en una "esperanza equilibrista" entre Historia y Trascendencia.

Nuestros cuentos son soplo sobre los huesos secos de nuestras vidas, relaciones y textos, en el intento de decir la "Ausencia", el anhelo d'Ela, el anhelo nuestro, el anhelo de ellos...Creemos en la Resurrección de los Cuerpos y en la Vida e-terna. Amén.

El cuerpo

> De mujer, agua y árbol de la vida[12].
> La tribu que habita al Sur del Matto Grosso, conocía el lenguaje de los Pájaros Azules como el Cielo. Estos Pájaros se asientan en la Tierra de los Grandes Fríos, en la Tierra de las Araucarias, la Tierra del Árbol del Pueblo Libre.
> Una noche, venidos de largas nubes oscuras, los Pájaros Azules que se asientan, trajeron palabras tristes.
> Eran palabras de "poder sobre" los Pájaros, sobre la tierra, sobre el Agua, el Aire, el Fuego, las Tribus...¡palabras tristes de opresión y de muerte de la vida!

---

10 Tomo prestado este término del colectivo filosófico feminista "Diotima", de Italia.

11 Clarissa Pinkola Estés, *Donne che corrono con i lupi,* Frassinelli, 1998. A este respecto me parece iluminadora la lectura que la autora realiza del mito *nahuatl* de la mujer que "recoge" y canta sobre los huesos, en su libro: "mulheres que correm com os lobos".

12 Maria Soave, *Amante,* pp. 106-107.

Hasta el viento, entre los Campos y las Piedras, aullaba una lamentación de espera.
Las palabras tristes del "poder sobre" hicieron enfermar a la Mujer.
Sus ojos casi siempre permanecían cerrados, el sudor se escurría por el rostro colorado. Dentro de su vientre el Tambor de la Vida, danzaba un barullo de lágrimas.
Los velillos y las velillas oteaban en dirección a las Montañas, hacia el Oeste, donde el hermano Sol va a descansar.
Ellos y ellas, con muchas lunas blancas en la cabeza, sabían que, si hubiese indicado la Pájara del Vuelo Majestuoso, aquella que vuela diseñando el Círculo de la Vida-muerte-Vida, habría colocado en el cuerpo de la Mujer una voz de Muerte.
Los niños preguntaban: - ¿Qué hacer?
Podrían únicamente experimentar el antiguo y mágico remedio del "Pasaje". La reapropiación, en el Cuerpo, del Cuerpo del Universo, de la Red de Sueños buenos y Prácticas recreadoras de Vida.
Se necesitaba que la Mujer entre en el Hueco del Gran Árbol del Agua y de la Tierra, el Árbol de la Vida.
Pero, ¿dónde se encontraba este Árbol?
Procuraron seguir las sendas del Sol y de la Luna, del Aire y del fuego, del Dentro y del Fuera, de la Derecha y de la Izquierda, del De abajo y del De encima, del de Frente y del de Atrás...y, finalmente, después de tres días, lo encontraron..
Allí entró la Mujer.
Pasó un Tiempo, dos tiempos y la mitad de un Tiempo. La Mujer salió del hueco del Árbol del Agua y de la Tierra ayudada por Mujeres amigas, madres, hermanas, por los brazos de los corazones de Hombres conspiradores y por el amor de las Piedras, de las Plantas y de los Animales alrededor del Árbol.
La Mujer pasó trece veces por el Hueco del Gran Árbol del Agua y de la Tierra, el Árbol de la Vida. Trece veces, cuantas son las Lunas en el Cielo de un año.
Cuando la Mujer salió, la tribu que reside al Sur del Matto Grosso, tenía los ojos llenos de maravilla y de paz...
La Mujer cargaba la Serpiente en los brazos y una sonrisa serena hermoseaba su rostro...el "poder con" que recrea Vida...

Bibliografía

Angeles Mastretta, *Donne con gli occhi grandi,* Italia, Giunti, 2000.
Clarissa Pinkola Estés, *Donne che corrono con l lupi,* Italia, Frassinelli, 1998.
Eduard Glissant, *Introduction à une poétique du divers,* Gallimard, 1996
Isabel Allende, *Os contos de Eva Luna,* Bertand, 2004.
Luisa Muraro, *Dio delle donne,* Italia, Mondadori, 2003.
Maria Soave, *Luas: contos e en-cantos dos evanglhos,* São Leopoldo/São Paulo, CEBI/Paulus, 2000.
Maria Soave, *A amante(...) uma poiética ecofeminista,* São Leopoldo, CEBI, 2002.
Mario Bolognese, *Come educare com il mito per una cultura non sexista,* Torino/Italia, Sonda, 1997.

Maria Soave Buscemi
Caixa postal 20
Lages – SC
88502-970 - Brasil
mariasoave@bol.com.br

ROMÃO F. J. CAPOSSA

LA ENFERMEDAD Y LA SANACIÓN ENTRE LOS BARGHWES[1] DE MOZAMBIQUE

Introducción

Siempre es embarazoso hablar de África o de algún asunto relacionado con ella, sobre todo cuando es un africano el que tiene que hablar acerca de este continente. Los historiadores, antropólogos, periodistas, turistas y otros (todos ellos extranjeros) ¡hablan de África como si fuese una aldea donde toda la gente se conoce y es consanguíneo uno de otro! Un hecho que sucedió en un determinado punto de este vasto continente, con una superficie de 30.335.000 km^2, 53 países, se entiende e interpreta como si hubiese sucedido en todos los lugares y al mismo tiempo y que todas las personas tuviesen conocimiento de ese acontecimiento. Por lo tanto, infelizmente se tiene una imagen distorsionada, y, hasta cierto punto, repleta de preconceptos, de lo que es verdaderamente la madre África. Esto es evidente en los reportajes periodísticos y televisivos. ¿Acaso alguien nunca lo vio? ¿Y usted lo vio? ¿Con qué imagen quedó sobre el África?

Algunas personas sabiendo que soy de África, emocionadamente me preguntan acerca de las selvas y de los animales, como si ellas formaran parte de mi legado familiar, ya que el concepto de familia en África es muy amplio. Otras veces la pregunta es sobre la violencia, muerte y pobreza como si en ninguna otra parte del mundo no hubiese muerte y asesinatos, guerras, miserias, enfermedades, hambre, etc. Quiero tomar una actitud apologética sobre el África y decir que ninguno de esos males existe. Existen, pero no en la misma forma como se piensa y se habla. Es raro que la gente pregunte por las cosas maravillosas que existen allá.

A priori, me parece que esa forma de pensar no tiene nexo, aunque tiene su razón de ser: no sería lícito ni justo decir en este pequeño artículo, que las informaciones sobre la sanación y la enfermedad entre los barghwes de Bozambique, África, es común en todas las partes de África; no es esta la finalidad de este artículo. Quiero situar el asunto en este grupo clánico concreto: los barghwes. Aún así, soy consciente de que muchos aspectos quedarán fuera, pues, a pesar de ser africano, y descendiente de los macombes, no soy perito en cuestiones relacionadas con la cultura y la filosofía bargwe. Por lo tanto, sólo pretendo tocar uno que otro elemento. No es un estudio detallado.

---

[1] El grupo clánico Barghwe se sitúa en el centro Mozambique, en la costa orienta de África. Es descendiente de los makombes, el último grupo resistene a la ocupación portuguesa.

1. La concepción de lo humano

No se puede hablar de sanación y de enfermedad prescindiendo de la idea que este grupo clánico tiene respecto a lo humano. El ser humano es visto como un ser finito, limitado en el espacio y en el tiempo; pero es limitado en la medida en que vivir como verdaderamente humano es vivir para siempre en compañía de sus padres, los antepasados. Ese humano tiene un cuerpo, el soplo y la sombra. La interacción entre esas realidades tiene un nombre: fuerza vital. Los barghwes viven de tal suerte que esa interacción, la fuerza vital, no quede debilitada. El debilitamiento de ella produce enfermedad, muerte.

La persona humana, como núcleo de relaciones, busca hacer todo lo que esté a su alcance para sostener la fuerza vital. En principio, toda la relación debe estar en función de la fuerza vital. Todo lo que es contrario debe ser proscrito, pues, constituye la puerta de entrada de la muerte, de la enfermedad. Por lo tanto, cualquier falla en esta interacción del cuerpo, soplo y sombra disminuye la fuerza vital y puede ser fatal.

2. Causas de la enfermedad

La enfermedad tiene dos causas principales, a saber, natural y provocada (intencionalmente), científicamente hablando. Pero entre los barghwes la idea de causa natural no tiene mucho peso, ya que la enfermedad no aparece por casualidad, como veremos más adelante. La intención de provocar la enfermedad puede ser malévola o pedagógica. Es malévola cuando el agente causador está imbuido del deseo de debilitar la fuerza vital. El hechicero o la hechicera son quienes tienen esa intención. Usan negativamente los poderes en detrimento de otras personas. Las razones pueden ser el odio, la envidia, los celos, que orquestan las fuerzas de muerte en perjuicio de otros. Pero, la intención pedagógica tiene como agente causador a alguien que fue humano pero que ya no lo es, que hace parte de una dimensión sobrehumana; por ejemplo, el espíritu del antepasado. ¿En qué consiste la pedagogía? Entre los barghwes hay una creencia según la cual los muertos no están muertos. Éstos continúan haciendo parte de la familia de forma diferente. Su presencia es para ayudar a los vivos a vivir de tal modo los aspectos tradicionales (religión, ética, moral) que garanticen la gracia de vivir en la otra vida en compañía de los espíritus de los antepasados.

Cuando esos espíritus del más allá notan que los humanos se olvidan de lo esencial, les mandan alguna enfermedad. El enfermo busca sanar su enfermedad. Va a un curandero. El curandero le dice que la enfermedad se ha hecho presente porque la familia o la persona enferma no han sido fieles a su tradición. La víctima no hará otra cosa que buscar restablecer la comunión con los antepasados observando fielmente lo que manda la tradición. Por lo tanto, el espíritu, en ese sentido, no tiene la intención de perjudicar, de matar, sino de ayudar a la persona a guardar los preceptos preestablecidos culturalmente. La función es pedagógica, correctiva. La finalidad no es debilitar, sino fortalecer lo que la trasgresión puede provocar.

3. La enfermedad y la sanación

La enfermedad es una preocupación de todos los pueblos y culturas. Siempre constituye una amenaza, un atentado a la integridad de la vida. Ella puede causar el sufrimiento y posteriormente la muerte; es decir, la disminución parcial o total de la fuerza vital.

La enfermedad siempre tiene su causa. El pueblo barghwe busca las causas de la enfermedad. No descansa mientras no tiene claro lo que la provoca. Para este grupo clánico es inútil combatir las manifestaciones de la enfermedad. El problema no son las manifestaciones, sino las causas. Por lo tanto, cada enfermedad tiene siempre su causa. El preguntarse por las causas de la enfermedad revela que en el imaginario de ese pueblo, enfermedad y muerte nunca son casuales. Siempre están provocadas por algún agente. En otras palabras, no sucede por casualidad. Por detrás hay una razón que necesita ser descubierta. Mientras no se conocen las causas es inútil comenzar un tratamiento.

El proceso de la sanación comienza exactamente con la búsqueda de las causas de la enfermedad. Es importante conocer las causas. Igual si, a priori, la causa pueda parecer obvia, como una mordedura de cobra venenosa, o la herida con un hacha. La pregunta que se hace es: ¿por qué justamente yo o aquella persona, en aquel momento y en aquellas circunstancias? Por lo tanto, esa mordedura y esa herida con un hacha apenas son una manifestación objetiva de algo subjetivo. Por eso, la manifestación objetiva no satisface.

Puesto que no es fácil saber las causas subjetivas, se recurre a personas específicas, curanderos y curanderas, que identifican la causa de la enfermedad. Y sólo mediante la identificación de la causa puede continuar el proceso de sanación y éste puede tener sus efectos.

¿Cómo y por qué el curandero es capaz de identificar las causas y los causadores de la enfermedad? La respuesta es muy simple. ¡Mediante el trance! Necesitamos recordar aquí que el trance no siempre es usado por los curanderos para identificar las causas y los causadores de la enfermedad. En efecto, el verdadero curandero es un ser humano dotado de ciertos poderes y virtudes. Tiene una *mirada penetrante*[2]. Esto es lo que lo distingue de un simple mago.

El ser humano de mirada penetrante no siempre necesita entrar en trance para diagnosticar la causa de la enfermedad y su causador, y de lo que se necesita para sanar. Se sirve de la iluminación interior y profunda que tiene. Quizás sea por eso que algunos, en África, en el intento de esbozar una cristología africana, aprovechan esa imagen para referirla a Jesús, el Hombre de mirada penetrante o simplemente curandero, que tiene gestos y palabras que generan vida abundante, en la medida en que restablece la armonía rota entre el cuerpo, el soplo, la sombra, el corazón, la mente.

Ese ser humano de mirada penetrante no usa el proceso científico para identificar al agente causador de la enfermedad. Tiene una fuerza que lo ilumina y lo impulsa a hacer lo que hace. No sólo confía en sus fuerzas, en sus capacidades. Tiene el poder de entrar en comunión con la dimensión espiritual de tal forma que su actuar es de un humano con espíritu.

---

[2] La expresión "mirar penetrante" es de Ezequiel Gwembe, sacerdote jesuita, teólogo y antropólogo mozambicano.

Cuando hablo que el humano de mirada penetrante no usa el método científico quiero referirme al cientificismo como se lo conoce en occidente. El curandero sí tiene cientificidad, pero a su modo. Por ejemplo, la mezcla o combinación de varios medicamentos y su aplicación no es hecha en forma aleatoria o arbitrariamente. Supone un conocimiento científico propio envuelto con una dosis de intuición y espiritualidad.

El curandero, ese humano con mirada penetrante, después de identificar la causa y al causador de la enfermedad, entra en la segunda fase del proceso de sanación. Prepara los medicamentos con hierbas, hojas o cáscaras de árboles medicinales. Es lo que algunos antropólogos llaman *black medicine*.

Después de preparar los medicamentos, se administra estos al paciente. La administración sigue su propio ritual. Tiene gestos, hechos acompañados por palabras. Esas palabras tienen un poder eficaz, el poder de las palabras. Por lo tanto, en la sanación tradicional, la virtud de las plantas, de las cortezas o de cualquier otro medicamento está reforzada y orientada por la fórmula que conjura el mal y que induce el proceso de sanación. Este poder de las palabras es, de hecho, el del terapeuta, y los africanos lo consideran como innato y adquirido al mismo tiempo[3]. Esta praxis de gestos acompañados por palabras para la eficacia de la sanación tiene un cierto paralelismo con aquello que la Iglesia, al menos la católica, recomienda para la eficacia de un sacramento: algunos gestos necesitan estar acompañados por palabras. Caso contrario serán gestos sin sentido y hasta cierto punto, ineficaces. También se asemeja a alguna de las prácticas de Jesús en la realización de algunas sanaciones: coloca los dedos en los oídos, escupe, toca la lengua con la saliva, levanta los ojos, suspira y habla (cf. Mc 7,31-4). Podemos afirmar que para la sanación hay tres fuerzas o poderes que interactúan intrínsecamente: las cosas en sí, los gestos y la palabra.

Con el poder del lenguaje el humano del mirar penetrante conjura los malos espíritus y las fuerzas negativas que causan la enfermedad; anula e impide que la voluntad malévola se repita no sólo para la persona enferma como persona individual, sino también para todos sus parientes, e invoca la presencia del poder espiritual, su socio invisible, y se ejecutan cantos apropiados. Por lo tanto, la curación se hace en dos dimensiones, personal y comunitaria, pero con la asistencia del poder espiritual. El espíritu invocado es bueno en la lucha contra las fuerzas ocultas y negativas de la desgracia.

"La sanación no sólo está direccionada a la parte enferma. Ella se extiende a la persona enferma como un todo (cuerpo, soplo, sombra, mente, corazón, espíritu...). Se vuelve absurdo pretender cuidar ahora lo físico y luego lo mental: es toda la persona la que está enferma, aunque la afección enfermiza sólo se manifieste en esta o en aquella región"[4].

---

[3] HEBGA, Meinrad. "A cura na África", en *Concilium* 234 (1991/2) 70 [210].

[4] HEBGA, Meinrad. "A cura na África", *art.cit.*, 75 [211].

4. Excurso: La mujer como ministra de sanación

En algunas culturas africanas, la mujer también tiene la función de gobernar como reina (= *mambo mukadzi*), ejerciendo la autoridad sin autoritarismo,[5] es decir, ejerce su ministerio sin la pretensión de dominar y hacer sentir su poder. También las mujeres se implican en el proceso de sanación como protagonistas, como curanderas. Ellas están vinculadas a la sanación, no sólo porque conciben la vida y la llevan dentro de sí, por un período determinado, siete a nueve meses, sino también porque la cuidan, la alimentan con su propio cuerpo y la hacen autónoma. Luchan para preservar y mantener la vida, aunque para ello tengan que contradecir las órdenes de los poderosos (cf. Ex 1,15-21).

Como ya vimos más arriba, el proceso de sanación no se priva del carácter espiritual, religioso, y de invocación a los espíritus protectores, los socios invisibles. Cuando una persona está enferma y va a tratarse con una curandera,[6] ésta, además de diagnosticar la enfermedad y su causa mediante el proceso de trance, que es una de las formas de comunicación con el espíritu que la ilumina en su trabajo, exorciza todo el cuerpo del paciente al pronunciar palabras con autoridad contra la enfermedad, y palabras de expulsión del hechizo que podría ser la causa del sufrimiento de la persona enferma.

La profesión de sanar está básicamente bajo el dominio de las mujeres y "hay todo un conjunto de sabiduría que se transmite de madre a hija. En cada poblado también hay mujeres sabias que transmiten algunos secretos. Por eso, frecuentemente, en la historia, los hombres tuvieron miedo de la capacidad de las mujeres en materia de salud, vida o muerte"[7]. Tienen un don especial: saben lidiar con la muerte. Tal vez esto se deba a su capacidad de saber lidiar con la vida y con la muerte. En efecto, la historia testimonia el trato bárbaro hecho a las mujeres: vistas "como brujas y la cacería de brujas duró siglos, pues los hombres, viendo la manera cómo las mujeres sabían usar los poderes, tanto de los remedios como de las fuerzas sobrenaturales, siempre temieron que usaran esos conocimientos para matarlos"[8].

5. ¡Jesús, ese curandero!

Es interesante notar que entre los muchos títulos dados a Jesús, en los evangelios y en las comunidades que se formaron después, no encontramos referencias a Jesús como curandero o médico, aunque sutilmente se lo compara a un médico que busca a los enfermos (cf. Mc 2,17). Hay más pasajes donde toda la aldea lleva a sus

---

[5] Para profundizar esa idea, ver: MENA LÓPEZ, Maricel y NASH, Peter Theodore (organização). *Abrindo sulcos - Para uma teologia afro-americana e caribenha*, São Leopoldo, Sinodal, 2ª edição, 2004. La teóloga y biblista Maricel Mena López defiende la tesis de que la reina de Sabá, de la que habla la Escritura (1Reis 10,1-13), era africana, de la región de Cuch, Etiopía. En muchas regiones africanas la mujer tuvo un papel político fundamental. Por ejemplo, entre los *Teve* de Chimoio, Mozambique, y entre los *haussas* de Tchad y Níger, *baganda* de Uganda. Los mismos compiladores del libro referido más arriba defendieron la tesis de que la Biblia contiene muchas raíces afro-asiáticas.

[6] Más del 70% de los que trabajan como curanderos son mujeres.

[7] José COMBLIN, "Perspectivas de uma teologia feminista", en *SOTER*, p. 299.

[8] CULLMAN, Oscar. *A formação do Novo Testamento,* São Leopoldo, Sinodal, 2003, p. 299.

enfermos para que Jesús los cure, a pesar de que a Jesús no se lo conoce con el título de curandero. Creo que no sería menos teológico atribuir ese título a Jesús y discutir como se ha discutido sobre los títulos Hijo de Dios, Hijo de David, Hijo del Hombre, etc. Tampoco aparece este título en los manuales o tratados de teología del Nuevo Testamento. Yo me pregunto: ¿por qué razón no aparece? ¿Será que no aparece explícitamente como tal? En ese sentido, admiro a algunos teólogos africanos que toman ese título muy en serio, presentando a Jesús como un curandero, aquél que sana todo tipo de enfermedades.

¿Por qué ese título no se encuentra explícitamente en las Escrituras? A Jesús se lo compara con aquél que carga con las enfermedades y los sufrimientos (cf. Mt 8,16-17). ¿Será que en su tiempo era una profesión despreciable? Creo que no. No hay dudas que en el tiempo de Jesús había muchos curanderos o médicos (cf. Mc 5,26), muchas personas que trabajaban procurando restablecer la salud de los débiles y enfermos. Los evangelios hablan de la mujer que había gastado toda su riqueza con médicos que le habían hecho sufrir, y que no se curó (cf. Mc 5,25-34). Ésta es una señal evidente de la existencia de curanderos que trabajaban con sus limitaciones y con los medios que tenían a su disposición. Los médicos trabajaban más con las enfermedades que se manifestaban, sobre todo, exteriormente, como fiebre, heridas, erupciones de la piel, agitaciones. La gente veía algunas enfermedades como castigos de Dios, y nadie se atrevía a sanarlas, a no ser un curandero que seguía otra religión diferente. La enfermedad podía darse debido a una afrenta a Dios, y éste, por medio de la enfermedad, quería castigar al infiel o redimirlo del pecado de sus antepasados. Es cierto que la transmisión del conocimiento se hacía de padres-/madres a hijos e hijas, y probablemente era un conocimiento hereditario. No tengo conocimiento de la existencia de escuelas donde se aprendía a lidiar con los enfermos y a sanarles las enfermedades.

Encontramos que los evangelios están llenos de milagros de sanación. Si sacamos los milagros de sanación, el evangelio nos queda muy disminuido.

Jesús es sensible a esa problemática humana. No pierde el tiempo tratando de dar explicaciones sobre el origen de la enfermedad como tal. Es un mal que hace sufrir. Jesús se compadece de las personas enfermas, y no sólo se compadece, sino que interviene y sana. El cura las enfermedades que se manifiestan externamente y también las otras que no se manifiestan; es decir, Jesús cura "la enfermedad natural y la posesión diabólica, él expulsa a los espíritus y sana a los que están enfermos" (Mt 8,16). Las dos acciones van juntas. De igual manera manifiestan su poder (cf. Lc 6,19) y tienen, en último análisis, el mismo sentido: significan el triunfo de Jesús sobre Satanás y la inauguración del Reino de Dios en el mundo, conforme a las Escrituras" (cf. Mt 11,5)[9].

El mismo Jesús da respuesta a los que habían llegado para preguntarle acerca de quién era él. Jesús les contesta sencillamente, después de haber sanado a muchas personas, lo siguiente: "Vayan a contarle a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia la Buena Nueva a los pobres" (Lc 7,22), la sanación entra en su programa pastoral y salvador (cf. Lc 4,18). Es decir, ¡Jesús se muestra como el enviado mediante la sanación que obra entre los enfermos, marginados y débiles!

---

9 *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 246.

La sanación que Jesús realiza se diferencia de la sanación que los profetas realizaban; estos tenían que suplicar la sanación como una gracia. Mientras tanto, el enfermo confesaba sus pecados (cf. Sl 6; 41; 102). Aunque hay una cierta semejanza. Entre los profetas o sacerdotes se pedía perdón con anterioridad. Algunas veces también Jesús perdona los pecados antes de la sanación; otras veces él sana y después dice: "tus pecados son perdonados" (cf. Mc 2,5). Algunas sanaciones están precedidas por gestos y seguidas por palabras que son una orden contra la enfermedad (cf. Mc 7,31-35).

6. Algunos relatos y referencias de sanaciones

6.1. Relatos de sanación en el evangelio de Mateo

a) Sumario de sanación: Jesús sana y enseña: 4,23-25
b) Sanación de un leproso: 8,1-4
c) Sanación del siervo de un centurión: 8,5-13
d) Sanación de la suegra de Pedro: 8,14-15
e) Sumario de diversas sanaciones: 8,14-17
f) Sanación de los endemoniados gadarenos: 8,28-34
g) Sanación de un paralítico: 9,1-8
h) Sanación de una hemorroísa: 9,20-22
i) Sanación de dos ciegos: 9,27-31
j) Sanación de un endemoniado mudo: 9,32-34
k) Sumario de sanaciones: 9,35
l) Sanación como testimonio de la misión de Jesús: 11,4-5
m) Sanación de un hombre con la mano atrofiada: 12,9-13
n) Referencia de sanación del ciego y mudo: 12,22
o) Sanaciones en la tierra de Genesaret: 14,34-36
p) Sanación de la hija de una mujer cananea: 15,21-28
q) Numerosas sanaciones junto al lago: 16,29-31
r) Sanación del endemoniado epiléptico: 17,14-21
s) Sanación de los dos ciegos de Jericó: 20,29-33

6.2. Relatos de sanación en el evangelio de Marcos

a) Sanación de un endemoniado en Cafarnaúm: 1,23-28
b) Sanación de la suegra de Pedro: 1,29-31
c) Sumario de muchas sanaciones: 1,32-34
d) Expulsión de demonios en Galilea: 1,39
e) Sanación de un leproso: 1,40-40
f) Sanación de un paralítico en Cafarnaúm: 2,3-12
g) Sanación del hombre con la mano seca: 3,1-5
h) Sumario de diversas sanaciones: 3,10-12
i) Sanación del endemoniado geraseno: 5,1-20
j) Sanación de la mujer hemorroísa: 5,25-34
k) Sumario de algunas sanaciones en Nazaret por falta de fe de la gente: 6,5.
l) Sanación de la hija de la siro-fenicia: 7,24-30

m) Sanación de un sordo-tartamudo: 7,31-37
n) Sanación de un ciego en Betsaida: 8,22-26
o) Sanación de un epiléptico endemoniado: 9,14-29
p) Sanación del ciego a la salida de Jericó: 10,46-52

6.3. *Relatos de sanación en el evangelio de Lucas*

a) Sanación de un endemoniado en Cafarnaúm: 4,33-37
b) Sanación de la suegra de Simón: 4,38-39
c) Sumário de diversas sanaciones: 4,40-41
d) Sanación de un leproso: 5,12-14
e) Sumário de sanaciones: 5,15
f) Sanación de un epiléptico: 5,17-26
g) Sanación de un hombre con la mano atrofiada: 6,6-11
h) Sumario de sanaciones: 6,18-19
i) Sanación do servo de un centurión: 7,1-10
j) Referencia a sanación de algunas mujeres: 8,2
k) Sanación del endemoniado geraseno: 8,27-39
l) Sanación de la mujer hemorroísa: 8,43-48
m) Autoridad concedida a los discípulos por Jesús: 9,1-2
n) Sanación del endemoniado epiléptico: 9,37-43
o) Referencia a alguien que expulsa demonios, sanación, aunque sin seguir a Jesús: 9,49-50
p) Discusión sobre el poder con el cual Jesús expulsa a los demonios: 11,14-22
q) Sanación de la mujer encorvada: 13,10-17
r) Sanación de un hidrópico: 14,1-4
s) Sanación de los diez leprosos: 17,11-19
t) Sanación del ciego de Jericó: 18,35-43
u) Sanación de la oreja cortada del siervo Sumo Sacerdote: 22,51

6.4. *Relatos de sanaciones en el evangelio de Juan*

a) Sanación del hijo del funcionario real: 4,46-54
b) Sanación junto a la piscina de Betesda: 5,1-18
c) Sanación del ciego de nacimiento: 9,1-6
d) Referencia a la incredulidad que no lleva a la sanación: 12,40

6.5. *Relatos de sanación en los Hechos de los Apóstoles en nombre de Jesús*

a) Sanación de un alejado: 3,1-9
b) Sumario de sanación de multitudes: 5,15-16
c) Referencia a sanaciones hechas por Felipe: 8,6-8
d) Sanación de un paralítico en Lida: 9,32-35
e) Pedro faz memoria de sanaciones de Jesús: 10,38
f) Sanación de un alejado en Licaonia: 14,8-10
g) Sumario de sanaciones realizadas por Paulo: 19,11-12
h) Sanación del hombre con fiebre y disentería en Malta: 28,8
i) Sanación de enfermos en Malta: 28,9

Conclusión

La enfermedad y la sanación no son realidades que se deban tratar separadamente. Una supone y postula la otra. La enfermedad es una realidad que preocupa a los pueblos. Cuando ella surge, la búsqueda de la sanación se vuelve incesante mientras la salud y la sanación no se realiza. Existen personas que ayudan a restablecer la salud. Son los curanderos, los humanos del mirar penetrante, los que usan gestos, medicamentos y la fuerza de la Palabra. La enfermedad, dentro del contexto clánico Barghwe, siempre tiene una causa. La sanación se hace después del conocimiento del agente causador, siempre que la enfermedad no se dé por casualidad.

La sanación no sólo acontece en la parte enferma, sino en toda la persona (cuerpo, soplo, sombra). La sanación tiene dimensión personal, social y espiritual. Tiene como finalidad el restablecimiento de la fuerza vital, la vida en su profundidad.

No sólo nos referimos a los bienes que traen la vida, la sanación, la salud, sino a la armoniosa relación con uno mismo, con el otro, con el cosmos, con los espíritus de los antepasados, con los socios invisibles y con la trascendencia o con Dios (=Mulungu[10]). Por lo tanto, toda sanación "para tener éxito, necesita de alguna forma tomar en consideración las preocupaciones reales de la persona enferma y no sólo los síntomas físicos"[11]. Y Jesús en muchas sanaciones añade una palabra que indica que la sanación se extiende también a la dimensión espiritual: "tus pecados están perdonados" (cf. Mt 9,1-8).

En los evangelios y en el libro de los Hechos encontramos muchas referencias de sanación. ¿Qué es lo que quedaría si quitásemos todos los relatos de sanación de todos los evangelios? Ellos ocupan gran parte del anuncio de la Buena Nueva. Muchas de esas sanaciones generan polémicas, sobre todo con los jefes religiosos de entonces que no acogían de buen grado la actitud de Jesús de sanar incondicionalmente. Y a partir de esa práctica, Jesús anuncia la liberación, la salvación, el perdón de los pecados y la vida.

Ya que la práctica de sanación de Jesús fue importante en su misión, creo que sería pertinente referirse teológicamente sobre la posibilidad de atribuir a Jesús el título de: "el curandero". Y quizás, desarrollar ese ministerio en las comunidades cristianas; es decir, no reservarlo sólo a unos pocos sacerdotes, exorcistas, designados por el prelado. En efecto, el Espíritu concede muchos dones a los fieles cristianos y uno de los dones concedidos es el de sanación (cf. 1 Cor 12,9.28).

---

10 "Mulungu" quiere decir Dios en chibarghwe, la lengua del grupo clánico barghwe, centro de Mozambique.

11 McGUIRE, Meredith B "Religião, saúde e doença", en *Concilium*, 234 (1991/2) 102.

Bibliografía

Cullman, Oscar, *A formação do Novo Testamento,* São Leopoldo, Sinodal, 2003.
Hebga, Meinrad, "A cura na África", en *Concilium*, 234 (1991/2).
Comblin, José, "Perspectivas de uma teologia feminista", en *SOTER* (org.). *Gênero e teologia - Interpretações e perspectivas*, São Paulo, Loyola/Paulinas/Soter, 2003.
Mena López, Maricel y Nash, Peter Theodore (org.), *Abrindo sulcos - Para uma teologia afro-americana e caribenha*, São Leopoldo, Sinodal, 2ª edición, 2004
Mcguire, Meredith B., "Religião, saúde e doença", en *Concilium* 234 (1991/2).
Vocabulário de teologia bíblica, Petrópolis, Vozes, 1987

Romão F. J. Capossa
romaofelis@yahoo.com.br

VIOLETA ROCHA A.

SANIDAD DE LOS CUERPOS ¿EXPERIENCIA DE DIOS?

Lecturas pentecostales de salud

Resumen
En un contexto de precariedad como el nuestro, las experiencias de sanidad se constituyen también en experiencia de Dios, en experiencias de fe y vida. Los acercamientos bíblicos al tema nos muestran algunas prácticas diversas, pero un eje teológico en común: el reino de Dios. Las concepciones sobre el origen de las enfermedades es también variado, y la acción sanadora de Dios y de las comunidades de fe se vuelven también un anuncio esperanzador y una crítica al sistema en el cual vivimos mujeres y hombres sin acceso a derechos fundamentales para la vida.

Abstract
In a context of precariousness like ours, the experiences of sanity are also considered as experiences of God, as experiences of faith and life. The biblical approaches to the topic show us some diverse practices, but a common theological axis: the Kingdom of God. The conceptions on the origin of the illnesses are also varied; and the healer action of God and of the communities of faith are an announcement of hope and a critic to the system in which women and men live without access to fundamental rights for the life.

Introducción

Para los y las pentecostales, mayormente provenientes de grupos socialmente excluidos, la sanidad divina como suele llamarse, se constituye en experiencia de Dios y de su gracia. ¿Cuáles son las percepciones que mujeres y hombres pentecostales tienen sobre las enfermedades y sobre la salud? ¿Cuáles son algunas de las fundamentaciones bíblicas más usuales en este proceso de enfermedad-sanación? ¿Qué papel juega la comunidad a la cual pertenecen estas mujeres y hombres en todo este proceso? ¿Cómo se relacionan vida cotidiana e interpretación de la Biblia?

Acerca de las enfermedades

Para hablar de sanidad debemos hablar de enfermedades. Hay varias perspectivas desde las lecturas pentecostales de la Biblia alrededor de esto:

a) Las enfermedades como pruebas

"El sufrimiento y las enfermedades son buenas, pues ayudan a purificar el alma y a construir el carácter", es una afirmación que sostienen algunos ministerios de sanación conformados en algunas iglesias de hoy. Consejos frecuentes como aceptar la "cruz de la enfermedad" para constituirnos en mejores cristianos y cristianas, se escuchan como el legado de nuestros antepasados en la fe. La iglesia temprana se vio confrontada con la persecución romana que parecía no sólo hacer crecer a la iglesia, sino también su aprendizaje del valor del sufrimiento. La declaración de Tertuliano de que la sangre de los mártires era la semilla de la iglesia, es muy sugerente en el sentido de entender el coraje y el empoderamiento de la iglesia de estos primeros siglos[1].

b) Las enfermedades como consecuencia del pecado

Por otro lado, la enfermedad también es concebida como producto del pecado. Esta visión también se halla presente en algunos textos bíblicos (Jn 9,1). Un sentido de juicio y disciplina están presentes en esta perspectiva, que encuentra también su asidero bíblico (1Cor 11,27-31). La santidad de los cuerpos de mujeres y hombres se vuelve vital, pues la experiencia de sufrimiento por causa de las enfermedades puede ser muy dolorosa, pero también educativa.

c) Las enfermedades percibidas como una agresión

Ante la condición de ser hijas e hijos de Dios, las enfermedades son concebidas como una agresión directa del mal, y estas experiencias trascienden las causas somáticas y las condiciones externas que las provocaron, y se centran en la causa "espiritual"[2]. "En el mundo tendréis aflicción, pero confiad, yo he vencido al mundo" (Jn 16,33b), así como: "Sabemos, además, que a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien" (Rm 8,28), son referencias, entre otras, que han sido muy bien apropiadas por mujeres y hombres que viven al cuidado de Dios.

d) Una comprensión más amplia de las enfermedades

Hay además una perspectiva que contempla las enfermedades desde un enfoque integral, relacional, y producto también de la pobreza y de la situación de precariedad en que viven nuestros pueblos. Las experiencias de sanación, no son sola-

---

[1] Ken Blue en su libro *Authority to Heal*, cita el trabajo no publicado del biblista Peter Davids, "Suffering in Biblical and Historical Perspective", que habla del culto virtual al martirio desde el año 100 hasta el 300.

[2] Daniel Chiquete, teólogo pentecostal mexicano, en su artículo "Sanidad, salvación y misión - El ministerio de sanidad en el pentecostalismo latinoamericano", en el libro *Pentecostalismos y Desafíos del Tiempo Nicaragüense*, Managua, CIEETS, 2004.

mente entendidas a nivel individual, sino también familiar, comunitario, incluyendo el entorno[3].

¿Paradigma o paradigmas bíblicos de sanidad?

El Nuevo Testamento juega un papel muy importante en las lecturas pentecostales[4] de la Biblia, como dice Daniel Chiquete: "el horizonte hermenéutico pentecostal le permite una aproximación a la Biblia y al tema específico de salud/salvación desde un contexto y experiencias similares a las de las comunidades y autores que produjeron las narraciones bíblicas"[5]. Es decir, la situación de pobreza y de carencia de lo fundamental para la vida digna, es un punto de acercamiento. En este sentido, las narraciones de milagros en los evangelios constituyen una veta riquísima para entender esta relación de enfermedad-sanidad. Sin embargo ¿qué paradigma(s) encontramos en la Biblia?

1. Santiago y el rol de la comunidad de fe

Para algunos resulta interesante el pasaje de Stg 5,14-18 en la controversial carta de Santiago. Santiago además de ser uno de los primeros libros escritos del NT, lleva el nombre de uno de los líderes más importantes de la iglesia primitiva, situada en Jerusalén. Es muy difícil profundizar en la porción de texto seleccionado (Stg 5,14-18) sin tomar en cuenta el resto de la carta, donde se pueden palpar otras manifestaciones y desequilibrios en diferentes niveles de la vida comunitaria[6].

Enfermedad y sanidad: conceptos y significaciones

En el contexto cultural del Mediterráneo antiguo del período helenístico- romano, fortuna y salud son bienes escasos que se pueden perder en algún momento. Se conciben las causas de la enfermedad y del sufrimiento como producidas por agentes externos a las personas; en el contexto judío el concepto de la divina providencia va a orientar la vida de mujeres y hombres; a esto se suma también ese mundo de espíritus y demonios que amenazan la vida individual y social de las personas.

---

3 "Consolidar la solidaridad entre comunidades sanadoras, que oran por los y las enfermos, que realizan sus cultos como espacios también sanadores, y que comparten experiencias, reflexionando y aprendiendo para transformar las relaciones rotas de la comunidad, entre mujeres y hombres (relaciones de género), la familia, el medio ambiente y la nación" (cita de *Carta Pastoral de la Consulta de Fe, Sanación y Misión),* convocada por el CLAI/Consejo Latinoamericano de Iglesias y el CMI/Consejo Mundial de Iglesias, y realizada en Santiago de Chile, del 28 al 30 de octubre del 2003, *Misión Evangélica*, 13 (2004) 33-36.

4 Prefiero el uso en plural del término, debido a la experiencia de procesos de educación teológica y lectura bíblica con grupos pentecostales diversos en Nicaragua.

5 Daniel Chiquete, Idem.

6 Elsa Tamez, en la obra *El mensaje escandaloso de Santiago, la fe sin obras está muerta*, Iglesia Metodista Unida, New York, 2002, p.13, nos muestra algunos ejes hermenéuticos importantes para la lectura de la epístola: 1) el ángulo de la opresión-sufrimiento, b) el ángulo de la esperanza, c) el ángulo de la praxis.

En Santiago 5,14 *astheneî* que se traduce como enfermo, hace referencia a una variedad de condiciones incluyendo debilidad espiritual, debilidad física, y enfermedad. Es iluminador que *asthenéô/asthenês* es derivado de su opuesto *sthenês* ("fortaleza"). Keith Warrington[7] propone tres grandes subdivisiones para encapsular el significado de *astheneo* como debilidad: 1) debilidad de naturaleza moral/espiritual, 2) debilidad de la naturaleza física, con el significado más frecuente de enfermedad, aunque la seriedad de la misma no es definida, 3) debilidad general natural, relacionada a debilidad económica, deshonor, ansiedad, desmoralización. Los escritos de la Iglesia Primitiva también revelan una variedad de significados de *astheneo* y su conocimiento, incluyendo debilidad física, general, espiritual/moral y enfermedad. En el texto de Santiago no está muy claro si el autor está asumiendo el concepto de enfermedad física con el término debilidad.

En Stg. 5,15 *sôsei ton kamnonta* encontramos otra manera de traducir enfermo; *kamnonta* puede referirse a estar literalmente cansado, agotado, desanimado, enfermo o muerto.

En el proceso de restauración de la salud se aprecian una diversidad de términos y de significados de acuerdo al contexto: salvar, levantar, sanar. Siguiendo el texto de Stg.5,15, *sôsei* puede significar "preservar del peligro", "rescatar", "proteger", "sanar"; el sentido va más allá de la enfermedad. Así mismo el término *egerei* puede describir el hecho de estar siendo levantado, sea física o metafóricamente; es decir, levantarse del desánimo, de una posición de debilidad. Por último el término en el v.16 *iathête* que es traducido como sanar.

Desde esta diversidad de significaciones encontramos elementos en ese proceso terapéutico ejercido por la comunidad:

a. La confesión: la partícula *kán, si,* en el v.15 la cual parece indicar que Santiago asume que no siempre el pecado es la causa del sufrimiento. Sin embargo hay una liga teológica que no puede obviarse, el "si ha cometido pecados" condiciona una confesión de las ofensas de unos hacia otros, y paralelo a eso la oración, para ser entonces sanados. Es evidente que se establece un tejido de relaciones que pasa por la comunidad. *Exomologeísthe oún allêlois tas hamartías* __tiene un carácter imperativo que acentúa una práctica para la comunidad creyente.

b. Ungir con aceite: *aleipsantes [auton] elaíô* tiene una dimensión simbólica muy fuerte, para algunos estos términos tienen un origen médico y se refiere al proceso de untar aceite medicinal en la parte afectada y en todo el cuerpo. Para otros estudiosos no está muy claro si apunta a propiedades medicinales o terapéuticas del mismo[8]. Llama la atención de que son los ancianos los llamados a ejercer este ritual. El ungir está asociado con: prosperidad, amistad y amor, vida eterna, restauración, advenimiento de una nueva situación, afirmación, honor, etc. Agregaríamos también la dimensión de tocar al otro, la otra, tiene una enorme carga de solidaridad, de empatía, de amistad y compromiso.

---

[7] Vea su ensayo "James 5,14-18 - Healing then and now". Este ensayo me fue provisto como una contribución para este artículo.

[8] Keith Warrington, Idem.

c. *La oración de fe*: *kai ê eujê tês písteôs* es vital para que la restauración de la salud pueda darse. La oración se convierte en acción clave, pues aparece seis veces en los v.14-18. Así mismo, el tema de la fe se hace sentir muy fuerte en la epístola (1,6.14.18). Esta fe y esta oración están asociadas con la sabiduría, y es considerada un regalo de Dios.

d. *Comunidad que ora*: si bien es cierto que los ancianos, los líderes de la iglesia están nombrados específicamente en el texto, la invitación es mucho más abierta. La expresión "La oración eficaz del justo puede mucho" implica una actitud concreta, una manera de vivir del que hace la oración. Esta oración "puede mucho" porque implica una colaboración humana y un ejercicio corporativo de ser comunidad.

e. *En el nombre de Jesús*: *tô onómati tou kuríou* _remarca la autoridad y el poder de Jesús. La frase "en el nombre" aparece ocho veces en el NT además de Stg 5,14. Es importante notar que el uso de la frase legitima la acción del que ora por la persona enferma.

2. El ministerio sanador de Jesús

Este enfoque de la acción sanadora de Jesús está iluminado por el anuncio del Reino de Dios. "Recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos, predicando el evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo" (Mt 9,35). Esto parece ser una síntesis del ministerio de Jesús.

Las distintas narraciones del NT muestran a un Jesús que sanaba a aquellos que se le acercaban buscando la salud. La gente accedió a él porque había escuchado de su capacidad sanadora y de su disponibilidad para hacerlo. Elisa Estévez, en su tesis doctoral[9], habla de tres sectores que intervenían en el cuidado de la salud en el mediterráneo antiguo: 1) profesional, ligado mayoritariamente a los principios emanados de la medicina hipocrática y que actuaba principalmente entre las clases sociales más favorecidas, 2) popular, ligado al mundo familiar y vecinal del pariente, y 3) étnico, muy influyente entre las mujeres y cuyos representantes se movían en medios sagrados o seculares. Los sanadores populares, magos, exorcistas y taumaturgos son expresiones comunes en este contexto del NT, Jesús mismo va a ser considerado como uno de ellos.

Esta autoridad con la que Jesús obra actos de sanidad, de restauración, tiene un reconocimiento del pueblo, un honor asignado, por el cual es buscado constantemente. Jesús no aparece orando en los relatos de milagros, *son su Palabra y su toque* los que son recreadores de salud en sentido pleno. No encontramos argumentación donde Jesús relacione las enfermedades como producto del pecado, aunque en alguno de los relatos él perdona pecados, provocando las interrogantes y resentimiento de sus adversarios, ¿Quién es este para perdonar pecados? Es importante hacer notar que esta autoridad de Jesús también es delegada a sus discípulos, y sus acciones de salud tienen un carácter pedagógico, es como un proceso de enseñanza-aprendizaje para la vida. Las mujeres y los hombres sanados por Jesús continúan con su vida, integrados al tejido social de donde muchos y muchas han sido excluidos.

---

[9] Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, Estella, Verbo Divino, 2003, p. 233.

Interesantemente el camino a seguir de cada quien ha sido restaurado queda en suspenso, es un proceso que reinicia entre las certidumbres e incertidumbres cotidianas.

Reino de Dios y anti-reino

El reino de Dios anunciado por Jesús (Lc 4,16-19) está confrontado con el pseudo reino de Satanás cuyas expresiones son la enfermedad en todas sus manifestaciones. Es desde esa perspectiva que se entabla una batalla cósmica entre las fuerzas de la oscuridad y de la luz. Hay batallas que se pierden y otras que se ganan en ambos lados. Los y las seguidores de Jesús están conminados a predicar el reino de Dios (*tên basileían toû theoû* Lc 9,2) y a ejercitar el ministerio de sanidad como parte de ese anuncio del reino de Dios. En el contexto pentecostal y neopentecostal expresiones como "liberación de las ataduras del reino del mal" se escuchan frecuentemente en las oraciones por los enfermos y endemoniados. Amplio campo ha adquirido lo que conocemos como la guerra espiritual entre estos dos mundos: el de la luz y el de las tinieblas, para lo cual se requieren guerreros de oración en constante vigilia para entrar en batalla en el momento en que sea requerido. Desafortunadamente muy poca profundización bíblica encontramos alrededor de estas afirmaciones que crean una clara división entre los de los que son de la luz y los que no lo son y que reafirman una lectura dualista de los textos.

Fe-sanidad

Textos de los evangelios parecen indicar que Jesús requería de fe de aquellos que le buscaban para hacer lo que necesitaban (Mt 9,28 y Mc 9,23). Dichos textos hacen resaltar un diálogo que, aunque breve, tiene una gran intensidad. También encontramos de parte de Jesús un reconocimiento del acto de fe de mujeres y hombres que buscan la sanidad integral de sus cuerpos o de otros cuerpos por los cuales interceden (Mt 8,10 y 9,22). Sin embargo, es el amor la motivación más fuerte que muestra Jesús hacia aquellos que tienen alguna dolencia o sufrimiento. Ese amor pasa por la compasión más profunda hacia mujeres y hombres de aquella época, y es también válida hoy en día.

De la marginalización a la restauración: el seguimiento a Jesús

Esta autoridad de Jesús se evidencia en la incorporación de mujeres y hombres marginalizados por sus enfermedades, los y las intocables, a nuevas posibilidades de vida. Es también la afirmación abierta a la comunidad expectante de que las enfermedades y situaciones de opresión pueden ser removidas. Daniel Chiquete afirma: "la situación de pobreza, falta de trabajo y pan, explotación, desintegración familiar y social, violencia estatal, etc. son el marco a las sanidades operadas por Jesús y, parcialmente, su respuesta crítica a ellas"[10]. Es decir que la dinámica de la marginalidad a la inclusividad es una propuesta vigente para los y las seguidores de Jesús. Los relatos de los evangelios nos cuentan que muchos y muchas seguían a Jesús después de haber recibido una sanidad. El enfoque pedagógico de Jesús también está presente en la recomendación que hace a sus discípulos de ejercer este ministerio de sanación.

---

[10] Daniel Chiquete, Idem.

El ministerio de sanación en nuestros días

La acción sanadora de Jesús marca la llegada del nuevo Reino que ha sido establecido.

Es por eso que pentecostales entienden el ministerio de sanación como parte integrante e inevitable de la misión. Al respecto dice Veli-Matti Karkkainen: "desde el principio, la escatología y la teología pentecostales han enfocado el tema del reino de Dios y de Jesús como la encarnación del evangelio completo. La insistencia en este evangelio significó un llamado a una visión holística de la misión y del ministerio. Jesús lo plasmó en su papel quíntuple, como 1) salvador, 2) santificador, 3) bautizador con el Espíritu, 4) sanador del cuerpo, y como 5) el rey próximo inminente[11].

Las experiencias pentecostales de lectura bíblica y de praxis en relación a la restauración de cuerpos enfermos de mujeres y hombres de la actualidad, no son únicas en el ámbito de la fe. Sin embargo, se constituyen en desafío para mantener vivo ese movimiento de Jesús. Si bien es cierto, los modelos o paradigmas de sanidad pueden incluso variar de tradición a tradición eclesial, pero el amor y la opción por la vida que Jesús demostró durante su ministerio son vigentes y tienen una gran pertinencia en un mundo quebrantado y adolorido que clama por el *shalom*. Esteban Montilla[12] considera que el *shalom* no implica la ausencia de enfermedades biológicas o mentales, ni tampoco la desaparición de los conflictos intra o interpersonales. El hecho de saber que no estamos solos, que Dios y nuestra comunidad se solidarizan con nuestro dolor y pesar (Sl 23,4; Mt 28,20; 1Cor 1,4), se constituyen en base para una teología de la salud y de la salvación.

Comparto parte de un testimonio de una mujer nicaragüense[13] que fue curada de cáncer uterino, y que nos muestra cómo la sanidad en nuestros cuerpos tiene una dimensión holística, además de no descartar el aspecto preventivo para evitar algunas enfermedades que aquejan cada día más a mujeres que, en la lucha intensa por la sobrevivencia, no prestan atención a su corporalidad. Francis Valeria dice así:

> "La sanidad divina es única, la química a veces es útil, aunque es un proceso que conlleva a gastos, tiempo, dolor, baja autoestima. La sanidad divina la recibí instantáneamente. Mi autoestima subió, abracé a mi hijo, llamé a mi esposo, le dije: '¡ven!'. ¡Yo volví a nacer! Otra explicación es que los pobres reciben la sanidad de Dios, por la situación económica que vive nuestro país. Lo primero que oímos decir en la oración es: 'Señor yo no tengo dinero para pagar quimioterapia, ni exámenes, ni medicamento, ni consulta, ni hospitalización'. En el caso de las mayorías, ellas no tienen para pagar nada de esto, pero sí tienen a un Dios vivo. 'Esta enfermedad ya no es mía, ¡es tu enfermedad Señor!' es una afirmación que se repite constantemente en el clamor de mujeres y hombres pobres.

---

11 Veli-Matti Karkkainen, pentecostal finlandés, en su artículo "Recursos pentecostales para la justicia y la ética social", en *Pentecostalismos y Desafíos del Tiempo Nicaragüense*, Managua. CIEETS, 2004.

12 Esteban Montilla, "La relación entre la salud y la salvación", *Misión Evangélica*. n.13, Managua, CIEETS, 2004.

13 Testimonio de Francis Valeria López Duarte, líder de una iglesia pentecostal nacional en Nicaragua.

Me liberó de muchas cosas que me tenían atada, del dolor, de la pestilencia, de la depresión, de la baja autoestima; encerrada y a oscuras no encendía ni lámparas ni permitía que el sol entrara en mi habitación. Sólo tomaba pastillas para dormir. A mi hijo lo cuidaba una muchacha. Era lo que más me dolía. Ahora paso las 24 horas del día con él. Algunos textos bíblicos fueron fundamentales para mí; por ejemplo, la mujer con flujo de sangre, la hija de Jairo, la fe de la mujer cananea, Isaías 44, o cuando el Señor le dice a Pedro que tenía poca fe. Esos textos me enseñaron que teniendo fe es que miramos su gloria.
La sanidad es un signo del reino de Dios porque su palabra dice que delante de su presencia no habrá muerte, ni llanto, ni dolor. Es un signo de poder porque miramos que el Señor es grande ante cualquier enfermedad o situación que sus hijos e hijas viven. La iglesia es también una comunidad sanadora".

El testimonio de esta mujer sanada de cáncer, al igual que otros testimonios que conozco en mi contexto, nos refleja un impacto total en la vida de las mujeres y hombres cuando son sanados. Francis Valeria nos dice:

"La sanidad de los cuerpos no llega sola, hay otras bendiciones que llegan hasta la familia. Al afirmar mi autoestima como mujer pude realizar plenamente mi sexualidad; esto es un signo de seguridad y de estabilidad. Mi esposo regresó de Estados Unidos para quedarse con nuestra familia, encontró empleo, pudimos tener nuestra propia casa con todo lo necesario y el Señor ha bendecido nuestra mesa, trabajo y familia.
Dicha experiencia de Dios me trajo también una preocupación por la sanidad del pueblo nicaragüense, por el cual hay que orar mucho, testificar la palabra de Dios, dar buen testimonio como cristianos y educar a nuestros hijos e hijas para que valoren lo que el Señor nos ha dado como nación, aprendiendo a cuidar los recursos naturales, el agua, los árboles, los animales, y contribuir a la educación de la comunidad de la cual somos parte."

Conclusión

Nuevamente la Carta Pastoral de la Consulta Fe, Sanación y Misión, puede ser útil en relación a este tema:

"Frecuentemente en nuestra lectura e interpretación de la Biblia no relacionamos el concepto de sanidad con la salvación integral en la perspectiva del reino de Dios. Se experimentan prejuicios contra las manifestaciones espirituales y sobrenaturales, privilegiando la racionalidad, descartando el ministerio de la sanación por asociar estos testimonios con excesos y prácticas negativas de algunas iglesias y movimientos religiosos.
Se presta mayor atención a la evangelización de masas y no al ministerio integral de las iglesias locales, de la comunidad pequeña.
Persiste una falta de articulación entre ciencia y fe, tratamiento médico y oración.
Existe un constante peligro de comercialización que hace que el ministerio de sanación sea producto del mercado religioso, así como la manipulación de los dones de sanidad en beneficio propio. En medio de la proliferación del consumismo individual, se generan altas expectativas de un éxito inmediato y triunfalista.
Tenemos experiencias de comunidades y líderes que requieren de sanidad, y que debido a eso no hacen posible el ministerio de la sanación para otros y otras.

- Falta de fe tanto de los y las enfermos como de los que oran por ellos y ellas, así como la falta de un adecuado acompañamiento pastoral, de capacitación, de herramientas y metodologías para hacer un diagnóstico responsable, y prevenir las enfermedades"[14].

Violeta Rocha A.
P.O.Box 3322
Managua
Nicaragua
viole43@hotmail.com
rocha@tmx.com.ni

[14] Testimonio de Francis Valeria López Duarte, p. 34

ANDRÉ SINEI MUSSKOPF

BIBLIA, SANACIÓN Y HOMOSEXUALIDAD

"Hombres sean sumisos a su propio marido-
De la misma manera,
mujeres sean sumisas a sus esposas"

Resumen
El artículo explicita el contexto en el cual la homosexualidad, la sanación y la Biblia son discutidas. Primero, enfoca el cómo y por qué la homosexualidad en sí misma es considerada una enfermedad por muchos y muchas. Después se concentra en la conexión establecida entre homosexualidad y Sida en los comienzos de la epidemia. Antes de lidiar con los textos bíblicos, hace una revisión de las diferentes metodologías hermenéuticas adoptadas por los lectores y lectoras gays/*queer*. La discusión se mueve dentro del cuadro de la Teoría *Queer*. En la última parte, aplica una hermenéutica bíblica *queer*, utilizando corporeidad como su principio fundamental, procediendo una lectura desestabilizadora. El texto central estudiado es Mt 8,5-13.

Abstract
The article sets the context in which homosexuality, healing and Bible are discussed. First, it looks at how and why homosexuality in itself is considered an illness by many. Then it focuses on the connection established between homosexuality and Aids in its beginnings. The discussion moves on the frame of Queer Theory. Before dealing specifically with the biblical texts it makes a review on the different hermeneutical methodologies adopted by gay/queer readers. In the last part, the article applies a queer biblical hermeneutics, using embodiment as it's fundamental principle, proceeding a destabilizing reading. The main text studied is Mt 8,5-13.

1. ¿De qué tipo de sanación estamos hablando? – El contexto (parte 1)

Hablar de homosexualidad y su relación con la Biblia y el tema sanación, tiene connotaciones diferentes, dependiendo del contexto en que la discusión se desarrolla. Desde que el término homosexualismo fue acuñado en 1869, por el médico Karl Maria Kertbeny, las relaciones entre personas del mismo sexo fueron, por primera vez, encuadradas en una categoría. Con esto también se inició el proceso de discusión en torno a esas relaciones de una manera nunca antes vista[1]. Esto fue po-

[1] Veáse Michel Foucault, *História da sexualidade*, vol.1, Rio de Janeiro, Graal, 14ª edición, 2001, pp. 43-44. El autor habla de esta transición de la siguiente manera: "la sodomía —para los antiguos dere-

sible gracias al papel de la medicina y de los estudios científicos en los últimos dos siglos.[2] Esta discusión se desenvolvió en el campo de las patologías. Considerada en muchos contextos como pecado por pervertir "la naturaleza" humana, con la llegada de la medicina, y de la sicología moderna, las relaciones afectivo-sexuales entre personas del mismo sexo pasaron a considerarse una enfermedad, un desvío, una anormalidad[3]. En este punto, es verdad que "anormalidad" no deja de ser una forma cuidadosa de referirse a la relación entre personas del mismo sexo, siempre y cuando se refiere al hecho de que estas personas no corresponden a la "norma" establecida de la vivencia de la sexualidad humana, la heterosexualidad[4]. Más allá de la concepción de pecado y crimen que carga la homosexualidad, a partir del siglo VIII se pasó a enfrentarla como una enfermedad, posible de curación.

En 1973, la homosexualidad se quitó del catálogo de patologías de la Asociación Americana de Psiquiatría. Desde 1985, el Consejo Federal de Medicina de Brasil no considera el comportamiento de los gays y de las lesbianas como desvío o trastorno sexual[5]. En el año de 1990, también la Organización Mundial de la Salud quitó a la homosexualidad de su Clasificación Internacional de Enfermedades. A pesar de éstas y muchas otras leyes tomadas en Brasil y en otros países, se sigue vien-

---

chos civiles o canónicos— era un tipo de acto interdicto y el autor no pasaba de ser sujeto jurídico. La homosexualidad en el siglo XIX se volvió un personaje: un pasado, una historia, una infancia, un carácter, una forma de vida; también una morfología, con una anatomía indiscreta y, tal vez, una fisiología misteriosa. (...) La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue transferida, de la práctica de la sodomía a una especie de androginia interior, un hermafroditismo del alma. El sodomita era un reincidente, ahora el homosexual es una especie".

2 Además de la obra citada de Michel Foucault, *História da sexualidade*, también es importante la obra de T. Laqueur, *Inventando o sexo*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001. A través de un estudio detallado de la historia de la medicina, el autor muestra cómo, especialmente en el siglo XVIII, ocurrió la transición del modelo de sexo único al modelo de dos sexos, donde estaban implicados no sólo descubrimientos científicos, sino también ideologías de género y cuestiones de poder.

3 J. S. Trevisan, *Devassos no paraíso*, Rio de Janeiro, Record, 4ª edición, 2000. Discute, en el capítulo 2, los estudios médico/científicos sobre la homosexualidad, mostrando la falsa neutralidad de los mismos y sus consecuencias. Más adelante (cap. 4 – "Entra en escena el homosexualismo"), él retrata esta discusión en la medicina brasileña, especialmente por parte de los médicos higienistas. Él afirma: "en cualquiera de los casos, el objetivo era rigurosamente el mismo: alcanzar una definición *científica* para que el especialista pudiese intervenir, física o sicológicamente contra la anomalía" (p. 178).

4 Trabajo este tema teniendo de fondo la propuesta de la *Teoría Queer,* desarrollada a partir del final de la década de los 80 e inicio de los 90, en América del Norte y Europa. Esta teoría trata de ir más allá de la propuesta de *Estudios gays y lésbicos,* en el área de la sexualidad, partiendo de la percepción de bancarrota de categorías sexuales estáticas. Se trata de una teoría "oposicional", una vez que, en su origen, está el cuestionamiento de heteronomatividad. Su principal objetivo ha sido romper con el dualismo entre homo y heterosexual, considerando la sexualidad humana como algo múltiple y fluido. Veáse E. K. Sedgwick, *Tendencies*, Durkham, Duke University Press, 1993, una de las precursoras de la *Teoría Queer:* "[queer se refiere a] una trama abierta de posibilidades, brechas, sobreposiciones, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constituyentes de género de alguien, de la sexualidad de alguien no son hechos (o *no pueden ser* hechos) para significar monolíticamente" (p.8).

5 R. Arruda, *Conselho Federal de Psicologia condena tratamentos para "cura" de gays e lésbicas.* www.psicomundo.com/brasil/leyes/gay.htm. De la misma forma, la Resolução do Conselho Federal de Psicologia, nº 1/99, de 23/3/1999, estabelece *Normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual.* En su artículo 3º, afirma: "los psicólogos no ejercerán acciones que favorezcan la patologización de comportamientos o prácticas homoeróticas, ni adoptarán acción coercitiva tendiente a orientar a los homosexuales hacia tratamientos no solicitados".

do a la homosexualidad como una enfermedad, un desvío de la conducta. Como ya deberíamos saber muy bien, los preconceptos, las violencias, las discriminaciones y marginaciones no se superan a base de leyes o decretos; sin embargo, estos permiten la denuncia y reivindicación de protección.

La asociación de homosexualidad con enfermedad, en general, está unida a concepciones religiosas. Este es, por ejemplo, el caso de "sicólogos cristianos" que continúan tratando a sus pacientes enfocados a la curación de su homosexualidad[6]. Además, innumerables grupos religiosos buscan este tipo de sanación, por ejemplo, Moses – Movimento da Sexualidade Sadia (www.moses.org.br/artigos/mostra_artigo.asp?ID=40). Estos grupos y programas utilizan un lenguaje científico (a diferencia de grupos que hablan sobre demonios y hacen exorcismos) aunque se fundamenten en principios morales derivados de su lectura/hermenéutica bíblica, tanto en lo que dicen respecto a la comprensión de la creación y a la constitución del ser humano, y a la vivencia de la sexualidad, cuanto a los textos que "condenan" la homosexualidad.

Aquí, no se trata de auscultar los motivos subyacentes a esta manera de entender. El objetivo de este artículo entra en conflicto directo con esa forma de comprensión, ya que parte de un presupuesto diferente. Él considera la homosexualidad y otras sexualidades, no heterosexuales como maneras diversas de vivenciar la sexualidad humana, legitimadas por la experiencia de estas personas y por una ética sexual que valoriza la intimidad y la complicidad de las relaciones afectivo-sexuales y promueven justicia.[7] Se trata de mostrar que la interpretación bíblica generalmente está en el centro de la discusión de la homosexualidad, y de la posibilidad de sanación. Por eso, el tema de este artículo no es autoevidente y la forma de tratarlo puede sorprender y desestabilizar. Y, además de eso, se trata de asumir el punto de partida desde el cual él está construido. Por lo tanto, la pregunta que surge es si en un contexto marcado por la identificación de la homosexualidad como enfermedad, ¿es posible hablar del tema "sanación", a partir de una perspectiva bíblica? Y además, ¿en qué consiste esta sanación y cuál es su contribución para las relaciones entre los seres humanos?

2. Sida y homosexualidad – El contexto (Parte 2)

La asociación de la homosexualidad con la enfermedad recibió un refuerzo durante la década de los 80, cuando irrumpió y se propagó la epidemia del Sida. Debido a la rápida y amplia propagación del virus HIV entre los homosexuales (especialmente hombres) hubo una tendencia a caracterizar al Sida como "peste gay", sin considerar los aspectos sociales y culturales que favorecían esta situación. Grupos

---

[6] En Brasil, actúa el Cuerpo de Psicólogos y Psiquiatras Cristianos (CPPC). Veáse su página en internet – www.cppc.org.br, y algunos de sus textos en www.adriananunan.com/midia_033.htm, www.anglicanismo.net/humanas/psicologia/psicologia088.htm. Además de esto, existe el Centro Apologético Cristão de Pesquisas (www.cacp.org.br/homo-oque-e.htm).

[7] Mary Hunt, "Just Good Sex", en P. Jung, M. E. Hunt, R. Balakrishnan, *Good Sex*, Brunswick, Rutgers University Press, 2000, pp. 169-173. La autora defiende la idea de que el sexo es bueno cuando es seguro, placentero, formador de comunidad y promotor de justicia. Por eso, ella afirmar que "mi punto de partida [está] en una tradición religiosa en la cual la justicia es central y refuerza mi objetivo de buscar el cambio social" (p.171).

fundamentalistas (especialmente de cuño religioso) utilizaron este contexto para proclamar frecuentemente la idea apocalíptica de que el Sida era una enfermedad creada por Dios para castigar a los homosexuales por su modo de vida "degradante y libertino".[8] Dentro del discurso de las primeras campañas y grupos de prevención, se hablaba sobre "grupos de riesgo" y los homosexuales eran uno de ellos. En el transcurso de la década de los 90, estos pasaron a adoptar la idea de "comportamiento de riesgo" que incluye a todas las personas que tienen prácticas sexuales no seguras. A pesar de que los avances de la epidemia han mostrado que se trataba de un mito, pues hoy se ve la estabilización y, en algunos lugares, el no aumento de los índices de contaminación entre los homosexuales, este discurso no está superado del todo, más bien se incrementó ligeramente.

Tania Mara V. Sampaio afirma que la identificación de las enfermedades con el pecado y el castigo de Dios atraviesa la historia y está unida a una construcción teológica específica. Según ella, "el Sida en su principio histórico, a partir de 1983, trajo a la luz un repertorio de preconceptos y estigmatizaciones que estaban bien adormecidas en la conciencia de muchas personas o bien silenciadas a propósito por otras personas"[9]. De la misma forma que sucedió con la lepra en la Edad Media y con la tuberculosis en el siglo XIX, el Sida permitió la irrupción de un discurso religioso presente en el imaginario colectivo desde hacía mucho tiempo. Según la autora, esta teología también está presente en los textos bíblicos pero no es la única ni es unísona. En la historia testimoniada en el libro de Job, ella percibe la tensión entre este tipo de discurso teológico fundado en la retribución y una teología de la gratuidad presente en la afirmación de la fe de Job en un Dios que no utiliza el sufrimiento de la enfermedad como castigo por los pecados. Esta teología de la retribución está basada en relaciones de poder concretos que dan cohesión al tejido social. Tanto en su formulación bíblica cuanto en el discurso religioso actual los presupuestos políticos y económicos generan una teología semejante que estigmatiza todavía más a las personas pobres, marginadas y oprimidas.

En todas las campañas y grupos de prevención creados en este proceso, es indiscutible el protagonismo de personas no heterosexuales. Las ONGs que trabajan con este tema no integraron gran número de homosexuales que vieron de cerca los horrores de la discriminación y de la exclusión, generados por el discurso religioso con relación al HIV/Sida, pero sirvieron de espacio de encuentro para la organización y lucha por la liberación, así como de sanación frente a las heridas provocadas por la homofobia. Estos fueron espacios de sanación auténticos en un contexto so-

---

[8] En un folleto fotocopiado del Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB, cuyo título es VIH/SIDA, *¿Castigo de Dios?*, se afirma: "debido que el VIH/SIDA, en los primeros años de la epidemia, fue asociado con la comunidad homosexual masculina en el mundo occidental, muchos miembros de la ultraderecha religiosa han usado esta pandemia como arma para promover sus propios planes homofóbicos. La idea de que el VIH/SIDA es un castigo de Dios se basa en *tres falsas concepciones*: - que los actos homosexuales son pecaminosos, - que Dios envía el sufrimiento y – que Dios castiga con enfermedades a la gente pecadora".

[9] Tânia Mara V. Sampaio, "Aids e religião - Aproximações ao tema", en *Revista Impulso* 13 (2002) 23. "La correlación establecida entre el comportamiento de las personas y su culpabilidad sobre el mal que sucede en su cuerpo parece ser una necesidad humana de explicar sus impases frente a la muerte".

cial donde también la lectura bíblica permitió el descubrimiento de una teología de la gratuidad, del amor inclusivo de Dios y de la solidaridad[10].

Como ya mencioné, en el texto de Tania Mara V. Sampaio "la imagen del enfermo de Sida que nos brindan los medios masivos de comunicación, es la misma como la del leproso del siglo XXI"[11]. Al igual que en el caso de la teología de la retribución discutida más arriba, hay también diferentes formas de tratar este tema en la Biblia. Siguiendo las leyes rituales de pureza e impureza, se presupone el aislamiento de la persona enferma de la convivencia comunitaria. Se incentiva la marginación. En el caso del Sida, esta enfermedad vinculada a la noción de pecado y bajo sospecha de homosexualidad, especialmente en los primeros años de la epidemia, repite estos procedimientos de manera cruel y nada solidaria. Se confunde el diagnóstico médico con el diagnóstico moral. Dentro de la propia Biblia, se da una tensión teológica: en Lc 5,12-16 y Lc 17,11-19, Jesús no sólo acepta que se acerquen las personas con lepra, sino que las cura, permitiendo su integración en la comunidad. Un gesto de integración que todavía no es muy frecuente, especialmente en las iglesias.

La asociación de homosexualidad con las enfermedades, y la identificación del Sida com el castigo divino por la pecaminosidad de las relaciones afectivo-sexuales entre personas del mismo sexo necesita ser denunciada como antiteología, igual que en el caso de Job. Esta antiteología deberá ser confrontada dentro del propio discurso bíblico, el qual se hace cómplice del poder político y económico dominante. Sólo así será posible un diálogo respetuoso y solidario sobre la sexualidad, imprescindible para la superación de este estigma que cargan las personas que no viven su sexualidad en el ámbito del patrón heterosexual. Sólo así la Biblia podrá volverse un elemento de sanación en las relaciones humanas en este campo.

3. Hermenéutica bíblica queer – El método

La relación entre personas no heterosexuales y la Biblia no siempre ha sido muy pacífica. Y esto no por causa de estas personas ni por causa de la Biblia, sino mucho más por los discursos sobre ambos. Muchos homosexuales no se acercan ni se aproximan a la Biblia porque creen que ella contradice su experiencia a causa del discurso religioso que se apropió de ella y la definió como un libro (varios libros) de heterosexuales y para heterosexuales. Su única función para los homosexuales sería la de probar que la forma de vivir la sexualidad está en contradicción con el plan de Dios para los seres humanos en este campo. Esto generó una forma específica de leer (hermenéutica) la Biblia, la cual denominaré como *apologética*[12]. Esta metodología de lectura bíblica se preocupa sobre todo de los "textos de terror" que condenarían la experiencia homosexual. Su trabajo se concentra en la deconstruc-

---

10 Por ejemplo, K. Stone, "Safer text Reading Biblical Laments in the Age of AIDS", en E. Stuart, *Theology & Sexuality*, n.10, septiembre 1999.

11 L. Orlov, "... y lo hicieron conmigo", Buenos Aires, Pastoral Ecuménica VIH-Sida, 3ª edición, 2002, p. 1.

12 Haré referencia aquí a dos artículos en particular que, a pesar de que son un acercamiento diverso, concuerdan sensiblemente en cuanto a las metodologías de lectura bíblica empleadas por estudios gays y lesbianos. Se trata de M. West, "Reading the Bible as Queer Americans", en E. Stuart, *Theology & Sexuality*, n.10, septiembre 1999, y T. Koch, "A Homoerotic Approach to Scripture", en E. Stuart,

ción de estos textos especialmente a partir de la contextualización de los mismos. A pesar de que los resultados de este tipo de lectura han revelado aspectos importantes de estos textos, ellos colocan la validez de la experiencia homosexual en un elemento exterior, sea en la hermenéutica de los textos o en la propia Biblia. Utilizan la misma estrategia de aquellos y de aquellas que quieren probar la no validez de esta experiencia al intentar probar su validez por la deconstrucción de los textos. No consideran su experiencia de fe en el centro de la lectura y de la hermenéutica bíblica, sino que la hacen depender de las mismas.

Siguiendo en esta línea, hay otra forma de interpretación bíblica que también es apologética, pero que toma una postura más *ofensiva*. También esta estrategia de lectura quiere "probar" la validez de la experiencia homosexual a partir del texto bíblico; en este caso, buscando encontrar textos afirmativos sobre el amor entre personas del mismo sexo. Una vez más, la experiencia homosexual es, o no, respaldada por elementos externos. Una tercera forma, que va un poco más allá de esta postura ofensiva intenta *reconstruir identidades queer*[13] de algunos personajes bíblicos. También en este caso se busca una fundamentación para justificar la experiencia homosexual en la Biblia, y en este caso, no solo identificando relaciones homoafectivas en ella, sino a través de una transcontextualización de la historia de estos personajes. Se pretende identificar en ellas un prototipo de experiencia homosexual contemporánea.

Estas estrategias/metodologías de lectura tienen su importancia y han contribuido significativamente para que los homosexuales se apropien de la Biblia[14]. En este sentido, es necesario preguntarnos "¿qué tienen que decir los gays sobre la Biblia? En línea de lo que propone la lectura popular de la Biblia, se trata de dejar que la vida inspire/ilumine a la Biblia, al mismo tiempo que la Biblia inspire/ilumine la vida". Mona West sigue esta inspiración latinoamericana y propone que también en el caso de la lectura hecha por homosexuales, se utilice como propuesta hermenéutica la "lectura desde un lugar social específico". Para ello, ella define a las personas no heterosexuales como un grupo (con lenguaje, historia comunes) que tienen un lugar social específico. Se trata de un análisis socio-político que modela la lectura partir de las preocupaciones y necesidades de la comunidad: inclusividad, hospitalidad, salir del armario y de la familia, silencio como sinónimo de muerte.

T. Koch, por otro lado, propone otra estrategia/metodología. Hablando específicamente de hombres gays, propone que es necesario usar como categoría hermenéutica aquello que los homosexuales tienen como más particular: su experiencia corporal desarrollada frente al sistema heteronormativo que considera anormal su

---

Theology & Sexuality, n.14, marzo 2001. M. West define este primer momento de interpretación bíblica por gays y lesbianas como "defensivo". T. Koch, utilizando un lenguaje más irónico, habla como "competición de orinar". Ambos se refieren particularmente al libro de D. Helminiak, *O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade*, São Paulo, Summus, 1998, traducido al español.

13 M. West, "Reading the Bible", pp. 33-34, y T. Koch, "A Homoerotic", pp. 14-15, hacen referencia al libro de N. Wilson (*Our tribe: Queer folks, God, Jesus, and the Bible*), que busca reconstruir la identidad de los eunucos.

14 G. Brakmeier, *A autoridade da Bíblia*, São Leopoldo, Sinodal, 2003, en su capítulo "Acessos diversos à Bíblia", G. Brakemeier no menciona la hermenéutica queer, aunque afirma que "son muchos los accesos a la biblia. Su uso dependerá de la situación y de los interrogantes específicos. Diferentes realidades estimulan lo que se llama 'relectura' de la Biblia. Lo cotidiano de las personas es como una llave para abrir el cofre bíblico y revelar tesoros inesperados" (p. 65).

sexualidad y su presencia corporal. Centrado en la idea del "poder de lo erótico" desarrollada por André Lorde, él propone el *cruising* (pegaçao) como principio hermeneútico.[15]

La corporeidad es una categoría hermenéutica importante para la interpretación no sólo de la Biblia, sino de la realidad social, política, cultural y religiosa de personas no heterosexuales. La corporeidad no es una categoría universal o única, pero toda hermenéutica debe valerse de principios y metodologías diversas que enriquezcan el acto interpretativo; lo mismo en el caso de la hermenéutica *queer*. De cualquier forma, una de las "sanaciones" necesarias cuando se habla de homosexualidad y Biblia es la sanación del "abuso bíblico" que se ha promovido contra las personas homosexuales en nombre de la heteronormatividad[16].

4. Lecturas desintaladoras – Aplicación

El amor (prohibido) de Carlos y Mariana

Carlos hizo jurar de nuevo a Mariana, por el amor que tenía por ella, porque Carlos la amaba con todo el amor de su alma. "Respecto a aquello que yo y tú hablamos, dice Carlos, es que el Señor está entre tú y yo, para siempre". Pero sucedió que Irineo, padre de Carlos, quedó con mucha rabia por su hijo y le dijo: "Hijo de mujer perversa y rebelde; ¿por qué escogiste a Mariana para vergüenza tuya y para vergüenza de tu madre? Ella va a acabar con tu vida y verás lo que ella hará contigo". Entonces respondió Carlos a Irineo, su padre, y le dijo: "¿Por qué hace usted esto? ¿Qué es lo que ella ha hecho?". Carlos tuvo mucha rabia, se levantó de la mesa en medio de la fiesta, no comió nada, pues se puso muy triste a causa de Mariana, a quien su padre había ofendido. Él fue al encuentro de Mariana en el lugar donde se habían citado. Carlos abrazó a Mariana, los dos se besaron y lloraron juntos. Después Carlos dijo a Mariana: "vete en paz, porque ambos juramos en nombre del Señor, diciendo: 'el Señor esté para siempre entre tú y yo y entre mi descendencia y la tuya'".

El amor (intergeneracional) de Vanesa y Antonio

En aquel día, Claudia, Vanesa y Antonio lloraron mucho. Claudia se despidió de Antonio, su suegro, con un beso, pero Vanesa se acercó a él. Antonio dijo: "tu cuñada volvió a su familia y a sus dioses; vuelve también tú a tu familia". Dijo Vanesa: "no insistas en que yo te deje y me obligue a no ir contigo, porque donde quiera que vayas, yo iré, y, en dondequiera que te quedes, allí me quedaré yo; tu familia es mi familia, y tu Dios es mi Dios. Donde quiera que mueras, allá moriré y seré sepultada; haga de mí Señor lo que bien quiera, pues ninguna otra cosa que no sea la muerte me

---

15 *Cruising*/pegação es la dinámica utilizada por los homosexuales para encontrarse, tanto en espacios públicos como en guetos homosexuales, basada principalmente en la observación, contacto visual y posterior aproximación física que prescinde de palabras o de conversación. T. Koch la define así: "usar nuestras propias formas de conocimiento, nuestro propio deseo de conectarse, nuestra propia comprensión e instinto, nuestra propia respuesta a lo que nos atrae y nos empuja (...). Pues, así como en nuestras vidas sociales, escoger *cruise* aquí significa asumir nuestra propia autoridad y responsabilidad en seguir lo que queremos que entre en nuestro camino, es esto lo que habla a nuestros propios deseos", p. 16. Para una discusión más amplia sobre el tema ver A. S. Musskopf, "Queer: teoria, hermenêutica e corporeidade", en J. Trasferetti, *Teologia e sexualidade*, Campinas, Átomo, 2004.

16 R. Truluck, *Steps to Recover from Bible Abuse*, Gaithesburg, Chi Rho Press, 2000. Desarrolla un programa de 13 pasos para que los homosexuales puedan superar el abuso sufrido a partir de la utilización de la Biblia contra su experiencia.

separará de ti". Cuando nació el hijo de Vanesa, las mujeres dijeron a Antonio: "sea bendito el Señor, porque no dejó hoy de darte un heredero". Antonio tomó el niño, lo puso en el regazo, y entró para cuidarlo. Las vecinas le dieron nombre, diciendo: "a Antonio le nació un hijo". Y lo llamaron Luis.

¡Es verdad! Los nombres de los personajes de las historias presentadas arriba han sido cambiados. La misma historia fue parafraseada. Pero un lector o lectora atenta, con algunos conocimientos bíblicos, habrán percibido fácilmente que el primer texto se refiere a la historia de Jonatán y David (1Sm 20,17.23.30-32.34.41-42) y, la segunda, a Rut y Noemí (Rt 1,14-17; 4,14.17). El objetivo era justamente éste: desestabilizar, provocar sorpresa, llevar al cuestionamiento. ¿Cómo vemos la relación entre los personajes cuando se trata de relaciones entre un hombre y una mujer? ¿Imaginamos una relación afectivo amorosa o una relación de amistad? ¿Por qué causa extrañeza que estos textos, cuando las personas son dos hombres o dos mujeres, puedan referirse a una relación afectiva y, tal vez, hasta sexual? ¿Es la Biblia la que presenta estas historias como "amistad sincera y profunda", "compañerismo", o es la historia de su interpretación y nuestros preconceptos que nos hacen leer tales textos de una forma determinada, desexualizada?

No estoy defendiendo la posición de que Jonatán y David eran gays y de que Noemí y Rut eran lesbianas[17]. Para mí, personalmente, eso no es imprescindible. Pero si creemos que la vida debe inspirar a la Biblia, así como la Biblia debe inspirar a la vida, la experiencia de homosexuales puede iluminar estos textos. Y estos textos pueden ayudar a sanar las heridas marcadas en los cuerpos de los homosexuales. Una lectura hecha a partir de la experiencia homosexual, considerando su corporeidad, sus deseos y necesidades, puede encontrar en estos textos ejemplos positivos de paralelismo con aquello que llamamos de relaciones gays/lésbicas en la actualidad.

En la historia de Jonatán y David, ¿por qué Saúl habla mal de la madre de Jonatán para culparlo por su relación con David? ¿No tenemos aquí un paralelo con la no poco común culpabilización de madres de hijos homosexuales, que los "volvieron" así por ser demasiado celosas, demasiado permisivas? ¿Qué siente un hijo homosexual cuando lee este texto, después de haber oído a su padre culpando a su madre por la orientación sexual de su hijo, y a la misma madre que se pregunta sobre dónde estuvo su error? ¿Qué es lo que usted, gay, lesbiana, travesti, transexual siente cuando lee este texto? ¿Qué siente esa madre al leer el texto? ¿Qué es lo que usted, madre, siente al leer este texto? Saúl, como padre también aparece como aquel que quiere vengarse de David porque "mientras el hijo de Jesé viva sobre la tierra ni tú estarás seguro ni seguro tu Reino" (v. 31). ¿Qué siente un homosexual que, a causa de su relación homoafectiva que se hizo pública, perdió su empleo, y sus amigos y amigas se apartaron? ¿Qué siente un homosexual cuyo padre no se conforma con su "estilo de vida" y cree que la culpa del hijo al tener relaciones homosexuales es de aquél que "lo sedujo" y lo pervirtió? Y que, por causa de esta relación, se va a avergonzar de sí mismo y de su familia pudiendo ser discriminado por la comunidad, no encontrar un empleo decente y perder sus medios de subsistencia. ¿Qué sentiría él leyendo este texto después de que su padre le ha prohibido continuar encontrándose con su enamorado? ¿Y usted, gay qué siente cuando su padre trata así a su enamorado o cuando el padre

---

[17] Hay posturas diversas en cuanto al empleo de la terminología contemporánea para referirse a las relaciones en la Biblia. Considerando que, en 1869, por primera vez fue empleado un término específico para hablar de las relaciones entre personas del mismo sexo, algunos autores y autoras afirman que no es posible transportar la actual terminología a textos y realidades que no conocieron tales categorías. En esta perspectiva, tampoco podríamos hablar de relaciones heterosexuales en la Biblia, ya que el término "heterosexual" fue utilizado por primera vez diez años después del surgimiento del término "homosexual".

de su enamorado actúa así? ¿Qué siente un homosexual al leer un texto de la Biblia donde un hombre se lamenta por otro, como David: "estoy angustiado por ti, mi hermano Jonatán; ¡tú eras amabilísimo conmigo!, tu amor era excepcional, ultrapasaba el amor de las mujeres"? (2 Sam 1,26).

Es común utilizar la declaración de amor de Rut para con Noemí en ceremonias matrimoniales. Pero no es común que se mencione que se trata de una historia de dos mujeres. ¿Qué siente una lesbiana al leer una historia de amor entre dos mujeres? ¿Qué siente una lesbiana al leer esta historia en que Rut necesita casarse y tener relaciones sexuales con un hombre para garantizar su reconocimiento social y su subsistencia incluso en nombre de su amor por Noemí? ¿Qué es lo que usted, mujer lesbiana, siente al leer este texto? En la parte del libro de Rut que habla del nacimiento de su hijo, Booz aparece como posibilitador, aquel que cohabita con Rut para que ella conciba un hijo, del que se dirá: "A Noemí le nació un hijo"[18]. ¿Qué siente una lesbiana al leer un texto en que después de tener relaciones sexuales con un hombre para embarazarse, la comunidad reconoce al niño como hijo de su compañera? Una lesbiana que quería tener un hijo y se organizó con un amigo para que eso fuera posible, algo común en la comunidad homosexual. ¿Qué es lo que siente usted, lesbiana que tiene hijos o hijas, o es compañera de una mujer que los tiene al leer este texto?

En Mt 1,1-17, Rut y David aparecen en la genealogía que señala el linaje del cual desciende Jesucristo. El ejemplo de fe de Rut y la importancia de David en la historia del pueblo de Israel garantizan su importancia en esta genealogía. Además de Rut, aparecen otras cuatro mujeres: Tamar (aquella que se hizo pasar como prostituta y tuvo relaciones sexuales con su suegro), Rahab (una prostituta cananea que escondió a los espías enviados a Jericó), la mujer de Urías (seducida por David que provocó la muerte de su marido al mandarlo al *frente* en el campo de batalla), y María (madre soltera). Cuando pensamos en la historia de estos personajes dentro de la Biblia, generalmente ignoramos los relatos que mencionan la forma de cómo vivieron su sexualidad (y otras cosas no tan defendibles moralmente hoy en día) en nombre de su importancia, de sus actos de fe, y como antepasados de Jesucristo, nuestro Señor y Salvador. La lectura bíblica tiende a "disculpar" estos actos que comúnmente serían considerados "pecaminosos" o, al menos, inmorales, porque conducen a un bien mayor, que es el nacimiento de Cristo. "Los fines justifican los medios". No se trata de culpabilizar a estos personajes, sino de permitirnos otra pregunta: ¿será que esta lectura "desculpabilizante" no oculta la gratuidad del amor de Dios en las relaciones como la de Rut y Noemí, Jonatán y David? ¿No será que deberíamos luchar por la construcción de una teología, y un mensaje bíblico, que revele Su amor y Su gracia en estas relaciones, consideradas impuras, inmorales, pervertidas, pecaminosas? Una lectura hecha a partir de los grupos excluidos y marginados necesita considerar la experiencia de homosexuales y su manera de leer el texto bíblico. Esta lectura apenas podrá curar algunas heridas y marcas en las historias de tantas personas no heterosexuales, y también puede promover la sanación y las relaciones entre los seres humanos en la sociedad.

---

18 A propósito, la versión de la Biblia traducida por João Ferreira de Almeida impresa en 1996 trae la siguiente formulación en Rut 4,14: "sea el Señor bendito, que no dejó, hoy, de darte un nieto que será tu rescatador". Esta formulación es seguida por la Biblia "Dios habla hoy" impresa en 1994. La versión de João Ferreira de Almeida impresa en 1987, no trae la palabra nieto, sólo "no dejó hoy de darte un rescatador" (traducción del término hebreo *go'el*).

Otro texto que quiero analizar rápidamente en este contexto es Mt 8,5-13 y su paralelo en Lc 7,1-10[19]. Esta vez sin misterios, vamos directo al texto.

5. La sanación del παις del centurión (Mateo 8,5-9.13)

"Habiendo Jesús entrado en Cafarnúm, se le presentó un centurión, implorando: 'Señor, mi joven (*παις*) yace en casa, en la cama, paralítico, sufriendo horriblemente'.
Jesús le dijo: 'yo iré a curarlo'.
Pero el centurión respondió: 'Señor, no soy digno de que entres en mi casa; pero basta que lo ordenes con una palabra, y mi joven (παις) será curado.
Pues también yo soy hombre sujeto a autoridad, tengo soldados (*στρατιωτας*) a mis órdenes y le digo a éste: vete, y él va; y a otro, ven, y él viene; y a mi esclavo (*δουλος*): haz esto, y él lo hace. (...)
Entonces dijo Jesús al centurión: 'Vete, y te suceda conforme a tu fe'. Y en aquella misma hora, el joven (*παις*) quedó curado."

¿Cómo se sentiría un hombre gay, cuyo compañero está en casa, enfermo, tal vez enfermo de Sida, al leer este texto? ¿Cómo se siente usted, que cuida con celo diariamente a su compañero enfermo? ¿Cómo se siente usted que está enfermo? ¿No será que muchas veces se sintió como el centurión y se juzgaba a sí mismo como "no digno de" que [el pastor o la pastora] entre en su casa, porque su homofobia está tan fuertemente introyectada hasta el punto de creer que la situación de su compañero era un castigo por su relación "pecaminosa"? ¿Usted, hombre gay, se sintió así? ¿Cómo usted se sentiría frente a la actitud de Jesús, que no pidió referencias o explicaciones sobre el tipo de relaciones que tenían ellos sino que resaltó la fe del hombre desesperado que lo buscaba (v. 10)?

Para no ser criticado por relativismo y subjetivismo y falta de criterios para la lectura bíblica, vamos a mirar el texto más de cerca. Con esto no quiero ceder a las exigencias de objetividad de la exégesis moderna, sino valerme de contribuciones del método histórico-crítico para revelar detalles importantes del texto a partir de esta primera lectura orientada por la sospecha que brota de la experiencia corporal de hombres gays. Debe haber llamado la atención la presencia de términos griegos en la transcripción del texto de arriba. Esta transcripción es una propuesta. Especialmente si la comparamos con la versión de la misma historia en Lucas. Él utiliza el término douloV en todas las menciones al enfermo, excepto cuando los amigos del centurión citan al mismo directamente (v. 7). La utilización de estos términos y de los conceptos incluidos en ellos necesita ser esclarecida.

δουλος es la palabra griega común para "esclavo". Este es el término empleado en el pasaje de Mateo cuando el centurión se refiere a sus "esclavos", término diferente para referirse a sus soldados (στρατιωτας). También para referirse al enfermo, el autor/redactor utiliza un término diferente *παις*. Como afirma T. W. Jennings, "dentro del mundo de lengua griega el término παις se usaba regularmente para el

---

[19] T. W. Jennings, *The Man Jesus Loved*, Cleveland, Pilgrim, 2003, pp. 140-141, sugiere que Juan 5,46-54 es una tercera versión de esta narrativa, pero no profundizaré esta tesis aquí. También Tomas Hanks, *The Subversive Gospel*, Cleveland, Pilgrim, 2000, p. 47.

amado masculino en una relación entre personas del mismo sexo"[20]. Aunque la traducción del término sea generalmente "joven" (como en el v. 8 del texto de arriba) es, por eso, identificado con un joven (παις es una de las raíces de la palabra *pederastia* – "amor de jóvenes"). Jennings afirma que "al amado se le llama 'joven' aunque el amado fuese completamente adulto"[21]. De cualquier forma, lo importante es que "oficiales militares romanos, habiendo escogido una carrera en el exterior que implicaba dejar a potenciales esposas en Italia (situación conveniente para aquellos que no querían una esposa), comúnmente tomaban a un esclavo más joven como amante"[22]. Del mismo modo, este tipo de relación era común en el mundo helenístico, lo cual nos hace creer que no sería sorprendente que Jesús pidiese informaciones sobre el tipo de relación entre el centurión y su "joven", si acaso fuese importante para él saber esto antes de proceder a la sanación de su enfermedad.

Comparando la versión de Mateo con la de Lucas, es posible percibir el intento de Lucas en disfrazar una posible interpretación homoerótica en la relación entre el centurión y su "joven"[23]. Tanto el evangelio según Mateo cuanto el de Lucas quieren mostrar que Jesús es el cumplimiento de la esperanza mesiánica de Israel, aunque sus perspectivas son diferentes. Mateo "persistentemente se opone a las tentativas de restringir la identidad del pueblo de Dios y representa una política de apertura como estando en concordancia con la reinterpretación profética de la Ley. Lucas "representa a Jesús y a sus seguidores como más atentos a las tradiciones del judaísmo (...) por eso Lucas retrata la apertura a los gentiles como estando en continuidad con un respeto por las tradiciones del Judaísmo."[24] Aunque Lucas altere el lenguaje de su narrativa en función de su objetivo, "la evidencia indica que Mateo

---

20 T. W. Jennings, *The Man Jesus Loved*, p.133. El autor trae la nota, referida al libro de K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, donde deja clara la dificultad de transportar el contexto de estas relaciones en el mundo griego a nuestro concepto contemporáneo de relaciones entre personas del mismo sexo. Especialmente en lo que dice respecto a la voluntariedad de estas relaciones por parte de los adolescentes jóvenes.

21 T. W. Jennings, *The Man Jesus Loved*, p.134.

22 Tomas Hanks, *The Subversive Gospel*, p.14.

23 Podemos sospechar de esta tentativa ya en el acto de la traducción del texto bíblico. O *Léxico do NT*, de F. W. Gingrich e F. W. Danker, São Paulo, Vida Nova, 1983, sugiere traducir paiV en Mt 8,6.8.13 como "hijo" afirmando que "todavía es más probable 'siervo', 'esclavo'", refiriéndose a Lc 7,2 (p.154).

24 T. W. Jennings, *The Man Jesus Loved*, p.135-139. El autor muestra la importancia de este pasaje afirmando que es la única narrativa de sanación que aparece en la reconstrucción de la fuente Q. Además de eso, tanto en Mateo como en Lucas es el primer episodio en que alguien, caracterizado claramente como un gentío, es objeto de los poderes sanadores de Jesús. Con relación a la preservación del carácter homoerótico de la narrativa en Mateo, el autor afirma que, a pesar de su marca judía, contexto en el cual tales relaciones eran consideradas un vicio gentil, el objetivo de Mateo es "enfatizar la inclusión de los gentiles y la inclusión de los sexualmente marginados dentro de la narrativa de la realización de los propósitos de Dios en Jesús el Mesías". Según Jennings, Mateo incluye la narrativa sobre la visita de los magos (Mt 2) y sobre la mujer cananea (Mt 15,21-28), pues "la propaganda judeo-helenística identificaba a los gentiles como personas dadas a la brujería, idolatría y pederastía. En la historia de los magos, Mateo introdujo en su relato a los magos. En el caso de la mujer cananea, Mateo introdujo más claramente a una 'idólatra'". Y, en el texto en estudio, Mt 8,5-13, Mateo introduce a un pederasta.

quiere que leamos la relación del centurión con el joven como pederasta"[25]. Aún así, Lucas, más allá de otras diferencias en la presentación de la narrativa que no son relevantes aquí, caracteriza la relación entre los dos hombres, en el lenguaje del redactor, con la palabra entimoV. Aunque este término haya sido traducido por algunas versiones de la Biblia en esta narrativa por "valioso", este expresa una relación de intimidad, sugiriendo, una vez más que no se trataba de un simple siervo o esclavo. En opinión de Jennings:

[El centurión] "sabe que los judíos religiosos rechazan toda idea de pederastia, no teniendo comprensión ni simpatía por el tipo de amor que él conoce; aún así, él sale a la calle para encontrar un sanador judío y, arriesgando el rechazo y el ridículo pide ayuda por el enamorado que él ama"[26]. Además de un ejemplo concreto de tipo de sanación que queremos defender en el contexto de la homosexualidad, la relectura de este texto a partir de la homosexualidad permite la sanación de la homofobia muchas veces interiorizada en los propios homosexuales. Además de eso, ella puede ser motivadora de sanación en relaciones entre personas heterosexuales y en las no heterosexuales, reflejando la acogida y el respeto de Jesús. Así como David y Rut, el centurión y su compañero se convierten en ejemplos de fe en el amor gratuito de Dios, que va más allá de los patrones sociales siempre que se oponen a la vivencia del amor entre las personas.

Claro que este tipo de lectura está fundada en una determinada comprensión sobre la vivencia de la sexualidad fuera de los patrones heteronormativos, como debería haber quedado claro en el inicio de este artículo. Pero y ¿los "textos de terror"? Aunque ya hice referencia a ellos y a las deconstrucciones que vienen haciéndose por diversos estudiosos y estudiosas (ver nota 14), me limitaré a hacer un comentario irreverente parafraseando un e-mail que recibí: "hay más de trescientos pasajes bíblicos, que condenan determinadas relaciones heterosexuales en contraposición a los seis que se refieren a actos homosexuales. Eso no significa que Dios no ame a las personas heterosexuales, significa que ellas necesitan de mayor orientación".

Conclusión - La contribución de la hermenéutica queer centrada en la corporeidad para la sanación de las relaciones

El título de este artículo es una referencia al texto de Efesios 5,22-33. Los lectores y las lectoras se pueden estar preguntando, a esta altura, ¿cuál es la relación del mismo con el tema discutido en este artículo? Su relación expresa en el título se deriva de la contribución que imagino que la hermenéutica *queer* puede dar al tema en discusión en esta revista. Las feministas del mundo entero se han debatido con el texto con la finalidad, algunas veces de salvarlo (volverlo no discriminatorio), otras veces de refutarlo por su carácter patriarcal y no androcéntrico. Este texto, al ser leído por un hombre gay y una mujer lesbiana, parece perder tal sentido. Como el texto parte de un presupuesto heterocéntrico, ni uno ni otra podrán cumplir su exigencia. En el caso de que el lector sea un hombre gay, ¿a quién se refiere la exigencia de sumisión si él es, a la vez, hombre y esposo? Y en el caso de dos mujeres lesbia-

---

25 T. W. Jennings, *The Man Jesus Loved*, p.136.

26 T. W. Jennings, *The Man Jesus Loved*, p. 143.

nas, ¿quién debe someterse a quién? A esto es a lo que yo llamo la *desestabilización* que tal lectura provoca.

Íntimamente ligada a esta desestabilización, una lectura bíblica queer no prescindirá de *ironía* y de *irreverencia* en su manera de interpretar la Biblia. Al final, estas son características que han permitido a los y las homosexuales sobrevivir. Como afirma M.R. Ritley, "aquellos que han sobrevivido diversas décadas de vida en la Iglesia, saben que, algunas veces, solamente el humor les permite que ellos no se vuelvan tan aberrantes, como les acusan sus correligionarios"[27]. Este humor se basa en unir elementos incompatibles subvertiendo la actual configuración de la Iglesia y de la teología. Por detrás de este humor/irreverencia está la fe y la gracia de Dios que actúa contra toda la lógica de retribución, y acepta a aquellos y aquellas que son marginados, discriminados y excluidos. El humor/irreverencia está en el centro del propio actuar salvífico de Dios.

> "La sonrisa de Dios está en el corazón de la vida, en el deleite de Dios en mezclar las categorías, destruir las paredes y generalmente quitando la alfombra debajo de nuestros pies cuando comenzamos a tomarnos las cosas demasiado en serio. Especialmente, cuando comenzamos a confundir nuestros propios preconceptos con la voz de Dios."[28]

¡Así, invito a todos y todas a la deliciosa aventura de leer la Biblia, considerando la experiencia homosexual[29], y a anhelar la sanación y construcción de relaciones más auténticas!

André Sidnei Musskopf
Rua Antunes Rivas. Apdo. 305, São Leopoldo
93030-250
Brasil

E-mail: asmusskopf@hotmail.com

---

27 L. W. Countryman, M. R. Ritley, *Gifted by otherness*, Harrisburg, Morehouse, 2001, p. 1.

28 L. W. Countryman; M. R. Ritley, *Gifted by otherness*, p.51.

29 No discutiré aquí la idea según la cual esta reflexión es más una forma de imperialismo norteamericano, sugiriendo que la homosexualidad es un "problema" de países ricos del norte. Aunque todavía permanezca oculta este tipo de reflexión en América Latina, ella ya no es extraña. Ejemplo es la lista de bibliografía elaborada por Ñemity - Centro de Documentación de Diversidad Sexual (e-mail: compartamosnuestrafe@hotmail.com). Es cierto que gran parte de la bibliografía disponible en protugués y español es traducción de textos en inglés. A pesar de todo, es en ellos donde las personas no heterosexuales de América Latina encuentran un respiradero para las preguntas relacionadas a su fe y a las iglesias en las que participan y articulan su propia reflexión, algo contrario a la represión existente, incluso entre teólogos y teólogas de la liberación.

DIDIER HAYRAUD

EXPERIENCIA - SALUD NATURAL

Una experiencia de cuerpos curando cuerpos

Resumen
Esta es una experiencia concreta de trabajo de salud natural llevado a cabo por miembros de comunidades cristianas en barrios populares de Caracas. Trabajo voluntario al servicio de la vida de parte de gente humilde que pone a valer su fe, sus talentos, sus energías, su amor, igual como lo hicieron antes ciertos profetas y el mismo Jesús, anunciando así, la presencia del Reino de Dios.

Abstract
This is a specific work experience of natural health, performed by christian comunities members in popular slums of Caracas. Voluntary work to serve the life of humble people that show their worth on faith, their talents, their energy, their love, like before was done by certain prophets and by Jesús himself, announcing in this way the presence of God's Kingdom.

En distintos barrios populares de Petare existen lo que se llama "comunidades cristianas". Las reuniones se celebran en las casas, a veces en casas comunitarias, donde se comparte lo que se vive, problemas, alegrías, personales y comunitarias; *la lectura compartida de textos bíblicos sirve de motivación, de análisis, de alimento de fe y la oración dinamiza los compromisos*. La conciencia de luchar por el Reino de Dios es fuerte: en medio de los problemas, de la escasez, de los conflictos, de la violencia, la fe de que el Reino de Dios está aquí, "en medio de ustedes", es fuerte. Las palabras de Jesús sirven de norte: "Yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Juan 10,10). Uno de los problemas fuertes que sufre la gente es la salud.

La experiencia que voy a describir a continuación está situada en un barrio popular (pobre) de la periferia de Caracas. Es una experiencia urbana, empezada hace quince años, y que ha venido teniendo más auge en estos tiempos en la llamada "República Bolivariana de Venezuela". Gracias a los nuevos planes oficiales del programa "Barrio Adentro", cada sector popular tiene la presencia de médicos, por el momento cubanos, viviendo ahí, al servicio totalmente gratuito de la vecindad, lo cual modifica un poco la modalidad de nuestro trabajo de promoción naturista de la salud.

Nuestras motivaciones

Fuimos motivados y motivadas a partir de la constatación de una permanente y sistemática mala salud de la gente del barrio, incluyendo a los miembros de grupos de comunidades cristianas, quienes acudían a los centros médicos con muchísimo esfuerzo, paciencia y movidos por la esperanza y la suerte de ser sanados.

Paralelo a esto, constatamos que la medicina, los tratamientos y los hospitales se hacían cada día menos accesible a la mayoría. Así, las personas interesadas en una salud alternativa empezamos a reunirnos y a buscar asesoría de promotores naturistas abiertos al manejo popular de esta especialidad. Conscientes, claro, de que el manejo alopático de la salud no facilita el total bienestar de la gente.

Hoy, con la experiencia de "Barrio Adentro", la atención individual e inmediata es incomparable; sin embargo, no quiere decir que la mayoría mejore su salud ni que se sienta dueña de ella. En colaboración con los médicos, tratamos de dar nuestro aporte naturista "holístico", educativo y participativo.

Cuerpos que curan cuerpos

En este momento se están dando cosas como éstas...

Ivonne sabe que al aplicarse una cataplasma de arcilla se le va a mejorar o quitar el dolor que tiene en el muslo y además conoce la cera de abeja que usa para sus masajes, la cual es muy eficaz y económica, y a veces confeccionada por miembros de la comunidad.

Chepa sabe cómo aplicar la presión en los puntos adecuados de la mano, gracias a la cual mejora el colon del marido, y quita las migrañas de la hermana, y atiende posibles dolencias de vecinos y amistades.

Gisela logra ayudar a Felicia que tiene achaques de epilepsia y muchos problemas personales, gracias al uso de la terapia floral y a su amistad.

Jorge ya sabe mucho. En su casa y en el ámbito familiar la alimentación se basa sobre cereales integrales. Saben cómo mejorar a sus padres ancianos con productos homeopáticos y el uso de plantas bien cuidadas en el terrenito de atrás.

Lourdes aplica en su entorno, y en particular con un hombre hemipléjico, todo lo que aprendió sobre masajes.

Como ellos, en muchos sectores, hay personas que han adquirido conocimientos nuevos y prácticas nuevas con espíritu de servicio: son orientadores y orientadoras.

Grupos comunitarios de salud

Estos centros se dedican a la llamada "medicina natural". En ellos adquirimos criterios para entender cómo funciona la salud, cómo mejorarla y cómo tener confianza en nosotros mismos para ser promotores y promotoras de salud...

La experiencia matriz que aquí exponemos viene del Centro Comunitario de Salud Natural Cuatricentenario, en Petare, donde:

- acogemos a las personas que llegan para hacerles su diagnóstico de salud y ayudarles a formular un plan de curación o mejoramiento por medios naturales.
- brindamos terapias curativas, tales como masajes, reflexoterapia, drenajes linfáticos, quiropraxis.
- Vendemos sin fines de lucro productos homeopáticos, fitoterapeúticos... y alimentos integrales o naturales, arcilla...
- Practicamos terapia floral para ayudar en el manejo de las emociones.
- Organizamos jornadas de formación, en particular de alimentación sana, de ejercicios y de compartir comunitario.

Los y las promotoras de cada sector sirven de enlace con el Centro Comunitario. Son orientadores y orientadoras de los vecinos que piden consejos para la cura de la diarrea del niño, la quemadura, la tos, la acidez, los hongos de la piel, los problemas del abuelo que pierde las ideas... Poco a poco se va constituyendo la botica de primeros auxilios, con las hierbas digestivas o antisépticas, la arcilla, el carbón vegetal, la cera de abeja, la esencia floral de rescate, el aceite esencial de tomillo, las "gotas balsámicas", etc.

Renovados

Poco a poco vemos que alrededor de estas personas se van modificando ciertos hábitos alimenticios (fibras, cereales integrales, mayor uso de vegetales y de frutas...). Una de las insistencias mayores es el mejoramiento de la alimentación con la disminución de harinas refinadas, de embutidos y enlatados, de grasas y frituras. Se presta más atención a las matas del entorno; se organizan talleres para aprender a aprovechar los menores espacios para sembrar; aprendemos a valorar una mata que crece por todas partes: el bledo (pira o amaranto) cuya riqueza alimenticia es un regalo de Dios para tanta gente que, a veces, no tiene dinero para comprar medicamentos. Aprendemos a no dejarnos llevar por la propaganda consumista y a valorar el uso de los elementos naturales: tierra, agua, aire, sol. Se va creando un ambiente de participación. Así descubrimos que no todo se debe hacer por plata, que la solidaridad nos ayuda a vivir con mayor calidad, que cada persona puede aportar su saber, sus dones, lo que tiene; de este modo, vamos creando comunicación, unión, alegría.

Tienen un papel importante las jornadas de talleres o cursos que se realizan mensualmente, donde se comparten experiencias, se estudian temas, se aprende a cocinar platos más sanos, se comparte la comida, se hacen ejercicios y se celebra.

"Prodigios y milagros"

Mención especial se debe prestar a algunos "prodigios y milagros", como son los casos de curación de cáncer. El primer caso fue el de una señora que acudió a nosotros habiendo sido desahuciada por los médicos por estar en la etapa terminal

de su cáncer de estómago; según ellos, pocas semanas le quedaba por vivir. Fue atendida de forma particular por Carmencita, que la escuchó, la animó, la invitó a tener fe, le dio los consejos alimenticios, le indicó cómo tomar infusiones y le preparó una terapia floral con Flores de Bach y del Mediterráneo... Van como tres años y dicha señora vive, sin dolor de estómago, sin cansancio y con mucha vitalidad. Como ella, varias personas más llegaron con el diagnóstico médico de cáncer y siguen viviendo. Son notables los casos de mejoría de piel en niños, gracias al cambio de alimentación; de sanación de soriasis; de desaparición de persistentes dolores de cabeza gracias al diálogo y al abandono de analgésicos. Bastantes mujeres evitaron operaciones quirúrgicas al lograr expulsar fibromas o eliminar quistes...

Con energía amorosa

Vale destacar algunos factores que explican estos logros. Uno es la actitud de acogida de la persona, el tomar el tiempo de escucharla, de facilitarle expresar lo que siente, de comunicar sus traumas pasados y actuales, de ayudarle a sacar a flote lo que tiene reprimido. Esta es una aplicación de la teoría del Doctor Hamer, según la cual el cáncer es fruto de un *shock* emocional altamente traumático que te toma a contrapie y que no comunicas. Es evidente que la persona atendida por alguno de nosotros consigue como sacar a flote mucho de lo que tiene reprimido por dentro y con el amor recibido se siente animada con una nueva energía que la hace revivir.

Hemos tocado el tema de la energía. Muchos creen todavía que la salud es cuestión del cuerpo, que es un asunto físico; por lo tanto el examen de salud depende del análisis de laboratorio que describe el estado físico de los órganos, las reacciones químicas de las células, la producción de hormonas de las glándulas, la calidad del influjo nervioso... Se llega a reconocer que las tensiones emocionales afectan el organismo... Pero no se toma en cuenta, de forma seria, que somos energía, que todo es energía y que, por eso, somos productos de reacciones energéticas del universo, en comunión con las estrellas, los astros, el papá sol y la madre tierra. Salud consiste en estar en armonía con el cosmos, con la naturaleza. Es volver a lo natural. Es reencontrarse con el amor universal divino que es fuente de esa energía creadora.

Por lo tanto, "amor" es la palabra clave. Salud es sentirse amado y amar. De ahí viene la energía vivificadora y curativa. En eso reencontramos la fe popular, la religión del pueblo... Nos encontramos con la nueva generación que ama y lucha por la vida, con los nuevos conocimientos y las nuevas herramientas científicas, con las motivaciones políticas basadas en la fe en que "Otro mundo es posible".

En nuestro trabajo popular de salud, le prestamos una atención primordial a las emociones. "El tratamiento curativo tiene que ser dirigido fundamentalmente a equilibrar las emociones de la persona. De poco vale la mejoría o desaparición de la manifestación orgánica si subyace el verdadero origen de la enfermedad."[1] Por eso es primordial el diálogo para ayudar a la persona en dificultad de salud a descubrir sus desequilibrios emocionales, tales como angustias, miedos, desánimos, rabias, rencores... y sus causas. La escucha, los consejos para ayudar a la persona a situar-

---

[1] Clelia Olazo, *Emociones y enfermedad.*

se mejor en la vida frente a la pareja, a los hijos, al trabajo, a la comunidad, a su relación con Dios... son lo fundamental.

Con flores

Nos ayuda también la terapia floral. Las flores son la parte más sublime de las plantas. Se llenan tanto de la energía de la tierra como de la energía del sol. Se cubren de belleza. Son el futuro de las semillas. El agua recoge esta energía vibracional y la comunica a nuestro ser al tomarla, aun en cantidades muy pequeñas, permitiendo equilibrar las alteraciones energéticas de los seres vivos, teniendo cada flor niveles específicos de acción. Es una terapia suave, que no daña, fácil de usar con un mínimo de conocimiento y con un poco de intuición. Al equilibrar las emociones, se mejoran el psiquismo, los sistemas nervioso, endocrino, inmunológico...

Ese equilibrio parece sugerir que todo es correspondencia en el universo. Minerales, flora, animales hablan, expresan su mensaje: percibirlo nos ayuda a conocernos, a vivir. Somos parte de ese todo. Hay que saber poner el trabajo de la naturaleza al servicio de la humanidad.

Una iluminación bíblica

Así, los miembros de los grupos de salud recorren de nuevo el camino profético de un Elías, que entra en casa de la viuda, siente su angustia y sus necesidades, permite su aporte, multiplica su energía, abraza el cuerpo del hijo y le da vida. En tiempo de sequía y de hambre (1Reyes 17,7-24), la presencia de Eliseo suscita la fertilidad de la sunamita y luego le va a devolver la vida a su hijo tan difícilmente concebido, y después perdido por el dolor de cabeza que expresa quizás un conflicto existencial o familiar: "se acostó sobre el niño, colocando su boca, sus ojos y sus manos contra los del niño y estrechando su cuerpo contra el suyo. El cuerpo del niño volvió a entrar en calor" (2Reyes 4, 8-37).

El mismo Eliseo favoreció la sanación de la piel de un funcionario extranjero por medio del agua, gracias a la fe del siervo que hizo caso a la palabra del profeta... pero no a su acción desinteresada (2Reyes 5,1-27). En este texto podemos ver dos grupos en confrontación, el grupo de los reyes de Siria e Israel con su corte y ejército y el grupo de siervos o esclavos.

Naamán era el jefe del ejército de Siria, y juntamente con los reyes, movía plata y poder: "treinta mil monedas de plata, seis mil monedas de oro y diez mudas de ropa"; tiene sus "carros y caballos". Para los poderosos vale su propio mundo. Por eso, Naamán acudió directamente al rey de Israel, con la carta de recomendación del rey sirio. El rey de Israel se ofendió, porque pensó en una estrategia de guerra del rey vecino.

De otra parte, está el mundo de los siervos (servidores o esclavos); están ahí, cerca, oyen, sugieren, proponen ideas; con el poder de su presencia y con sus sugerencias mueven cosas. De entre los siervos se destacan dos: una joven mujer, "una

muchachita"[2] que había sido "hecha cautiva" y que estaba "al servicio de la mujer" de Naamán. Ella está al origen de todo porque sugiere que el funcionario recurra al profeta de su tierra para que se cure. El otro siervo tiene nombre: Guehazi. Éste también está muy presente y vivo, con una viveza mal intencionada o quizás con la buena intención de solucionar problemas de escasez, pero sin entender el desinterés de su amo.

Entre reyes y siervos está el profeta y Dios. ¿En nombre de quién actúa el profeta? ¿Qué Dios es ese que "da la vida y la quita"? El texto es muy simbólico pues habla de importantes elementos naturales: el agua del río Jordán, donde Naamán se va a bañar siete veces; la tierra que Naamán va a llevar a Siria para hacer un altar al Dios de Israel. Es de notar que agua y tierra son dos elementos naturales, instrumentos de salud. Al mismo tiempo, notamos la importancia de la sencillez, la sencillez del medio propuesto por el profeta, la sencillez del río Jordán, el desinterés de Eliseo que no quiere recibir ningún regalo.

Igual que la "muchachita", la gente sencilla de hoy, muy especialmente las mujeres, es muy sensible a las enfermedades de los demás y ayuda a buscar solución. En nuestras actividades de salud, acudimos a lo sencillo: el agua (hidroterapia), a la tierra (geoterapia). Creemos en la energía de la naturaleza, la del agua, la de la tierra. Claro está que la energía positiva del agua está facilitada por la presencia del profeta, como los elementos utilizados para las curaciones están capacitados positivamente por la energía amorosa de la promotora humilde de salud de nuestras comunidades. Y se hace de forma desinteresada, como Eliseo. ¿Por qué a Guehazi le cayó la lepra? Influyó la palabra profética, pero no podemos excluir la influencia emocional; sabemos que las enfermedades vienen de conflictos. No sabemos qué clase de conflictos habrá tenido Naamán; pero en el caso de Guehazi, parece haber varios conflictos: actuar a escondidas de su maestro, engañar, alimentar sentimientos de culpa... o sentirse rechazado por Eliseo, posiblemente muy importante para él.

En otro pasaje (2Reyes 2,19-22), Eliseo purifica el agua por medio de la sal. Hoy lo hacemos con cal o arcilla. Otro profeta cura la mano tiesa del rey por medio de la oración (1Reyes 13,1-6), que hoy sigue teniendo mucha importancia. En el compartir, el escuchar, el sentir las angustias, el comunicar fe y amor, en el tocar, masajear, en el usar los elementos naturales como el agua, el barro, la sal... se va dando, actualmente, vida a los niños, a las viudas, a las personas que gritan su dolor.

Seguimos anunciando la buena noticia de la vida, como Jesús. La enfermedad de piel (Marcos 1,40-42), la parálisis (Mc 2,1-12) son probablemente la consecuencia de conflictos profundos, de separación, exclusión, de normas paralizantes, de humillación en su autoestima. Jesús toca la piel, y toca el corazón, levanta del peso de la ley y devuelve a la participación comunitaria, a la casa.

Jesús se deja tocar por la mujer con su vientre ensangrentado, escucha la angustia del papá, devuelve a la vida a la adolescente en pleno desarrollo, quizás tiesa por miedo a la sangre impura o, quien sabe, a la autoridad paterna, y la echó a andar (Mc 5,21-43). En este texto se dan tres milagros: la curación de la hemorragia, la resurrección de la hija de Jairo y la integración de la mujer a la sociedad. Gracias a la fe: "tu fe te ha salvado".

---

[2] Según la traducción de la Biblia de Estudio SBU.

Jesús abraza con sus manos la cara del sordomudo y, hasta le echa saliva en la lengua, dirige la mirada del espíritu al cielo, destapa y suelta. (Mc 7,31-37). Bartimeo es la expresión del excluido, del que no cuenta, del que la sociedad no habla. Pero Jesús se para a escucharlo, le devuelve la potencialidad curativa de su fe y le permite integrarse en el camino (Mc 10,46-52). Por encima de todo, Jesús se levanta de la muerte. Entre todos nos levantamos de muchas muertes, o, mejor dicho, Dios nos da la energía de levantarnos.

Con sueños

Si la Biblia empieza con el sueño del jardín del Edén, esta misma cierra con la utopía movilizadora del agua cristalina que brota del río limpio donde crece "el árbol de la vida, que da fruto cada mes, es decir, doce veces al año; y las hojas del árbol sirven para sanar a las naciones. Ya no habrá allí nada bajo maldición... Dios el Señor dará su luz..." (Ap 22,1-4).

Didier Hayraud
El Puente Cuatricentenario Petare
Apartado 76.088
Caracas 1070 A
Venezuela
didierpuente@hotmail.com

RESEÑAS

Tamez, Elsa, *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo*, Dpto. de Publicaciones del CLAI, Quito 2003, 130 pp.

Este libro nos presenta, de manera muy creativa, el tema de las mujeres en el Nuevo Testamento. En la obra, la autora utiliza la hermenéutica de la imaginación, recreando un relato que tiene al personaje bíblico Lidia, de Hechos de los apóstoles, como única narradora.

De este modo, el relato de tono coloquial y ameno, va presentando los testimonios acerca de mujeres que pertenecieron al movimiento de Jesús, como proyecto comunitario de vida nueva alternativo a la opresión patriarcal del imperio romano y las prácticas tradicionales del judaísmo.

La narración facilita el acceso a la lectura e interpretación crítica de variados pasajes del Nuevo Testamento donde aparecen mujeres conocidas y anónimas, sus contextos vitales, sus logros y dificultades de tal modo que la lectura se torna una provocación motivadora para repensar nuestras vidas con relación a la iglesia y a la sociedad.

La obra incorpora suficiente bibliografía complementaria y herramientas que la hacen, a la vez, un material didáctico y de amplia divulgación.

Recensión de Sandra Nancy Mansilla

Maricel Mena LOPEZ. *Raízes Afro-Asiáticas nas Origens do Povo de Israel".* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. Tese de Doutorado. 2002.

La tesis tiene como motivación la belleza, la fascinación, la imponencia y el carácter enigmático de la Reina de Sabá, retratada en 1 Re 10,1-13. Maricel propone una deconstrucción de la tradición judeo-cristiana fundamentada en la negación de la participación de las mujeres, y, la reconstrucción en una perspectiva histórico-crítica feminista que permita apreciar los cruces culturales ocurridos entre Israel y los pueblos del horizonte afroasiático en el siglo X a.C. Como acercamiento metodológico propone una entrada antropológica a la historia de la religión, que rescate la relación texto y vida. Pero, también pretende ir más allá de las fronteras de la historiografía y las geografías oficiales, y preguntarse por el legado de la sabiduría femenina africana en la religión. En este proceso, es importante resaltar que no se quiere trazar un modelo de tradición utilizable por feministas o movimientos negros de liberación. Lo que se tiene en vista, por un lado, es preguntar cómo las interpretaciones críticas feministas desafían a toda la comunidad cristiana para comprometerse en luchas teológicas y para encontrar un lenguaje apropiado para hablar de lo divino. Por otro lado, la tesis pone en evidencia las perspectivas androcéntricas y eurocéntricas que se inscriben en el análisis de los textos bíblicos. En esta perspectiva la presencia de las personas negras siempre será en posiciones sociales marginales y subordinadas. Con ese esfuerzo, la tesis es un avance en la necesaria desoccidentalización, y con eso, un cuestionamiento a la pretendida objetividad y neutralidad de la lectura de los textos bíblicos.

Una pregunta que motiva el análisis del texto de 1 Re 10 es la cuestión de los cuerpos y de las relaciones sociales tejidas en estructuras de poder que quieren favorecer y enaltecer al rey Salomón, y encubrir el protagonismo de la reina de Sabá. Los temas articuladores de esta narrativa son: el comercio, la sabiduría, la riqueza y el poder (del rey de Israel y de la reina de Sabá). Los elementos que refuerzan la tesis de los cruces culturales, o las raíces afroasiáticas presentes en el contexto israelita, se ponen de manifiesto en los intercambios económicos e intelectuales a partir de los modelos de realeza árabes y egipcios.

En este punto, se introduce una novedad en la investigación: los estudiosos de este período no vinculan Sabá con el África, sino con tribus árabes. La tesis desarrolla una línea histórica y geográfica que, además de los vínculos con Arabia, marca caminos donde la historia de Sabá se remonta a Etiopía o Cush. La tesis postula un mundo afroasiático más amplio, que está testimoniado también en los textos bíblicos de las genealogías (Gen 10,1-32; 21,8-21; 25,12-18). De esta manera, se comprueba la multiplicidad de tendencias religiosas y culturales, étnico raciales en los orígenes del pueblo israelita, imponiendo una mirada más atenta sobre las influencias de África en el texto y contexto del Antiguo Testamento. Este cruce cultural y religioso se lo puede observar en el período salomónico, puesto que en esta época Israel, o Jerusalén, está proyectado como centro político y cultural en el cual confluyen diferentes grupos y culturas. Esto se da no sólo a causa de la explotación de la mano de obra extranjera, de las relaciones políticas y comerciales con los pueblos afroasiáticos, sino, especialmente, por la influencia cultural y religiosa de este contexto.

A partir de una interpretación bíblica feminista que propone "enigmas" a la epistemología reinante del criticismo bíblico, la tesis desarrolla un acercamiento a la sabiduría de las mujeres en el ciclo narrativo de Salomón. Una tentativa de cooptación por parte de los escritos androcéntricos que acentúan la centralidad del hombre-rey-sabio en detrimento de las mujeres que se las presenta en papeles estereotipados de prostitutas, madres, concubinas, princesas y reinas. En esta lógica, a las tres primeras se las considera transgresoras, y a las otras dos, silenciadas y encubiertas, con una función de adorno del rey-señor. Este modelo se apropia de la sabiduría de las mujeres y fortalece las relaciones asimétricas.

Se hace una última e interesante discusión en el tópico que trata sobre las divinidades nombradas en 1 Re 11,5-7. En este proceso de deconstrucción y reconstrucción histórico-crítica feminista, Maricel propone elementos que reafirmen la perspectiva del período salomónico en el cual Israel sufre la confluencia de diferentes divinidades. La monarquía hace un intento de normalizar un monoteísmo yavista, que está profundamente influenciado y mezclado con las divinidades extranjeras. Un viraje en la monarquía, expresado en el nacionalismo, quiere quitar del culto yavista la riqueza sincrética que lo caracterizaba hasta entonces, especialmente con los cultos a las divinidades femeninas. A partir del proceso de ocultamiento de las diosas se hizo posible legitimar las asimetrías sociales en Israel.

La tesis trabaja con la perspectiva de que Yavé y Aserá actúan en consorcio en Israel y Judá durante el período de la monarquía. El culto a las divinidades femeninas como Aserá y Astarte es condenado por el texto bíblico, pero puede ser abordado desde la arqueología, que en este trabajo recibe una buena aproximación.

En este acercamiento que establece un cruce cultural entre Israel y un mundo asiático y la perspectiva feminista de análisis exegética-hermenéutica, se pone de manifiesto la sabiduría como herencia de las diosas, por un lado. Por otro, la tradición de la sabiduría se acentúa en Israel a partir de la influencia afro-asiática. Pero se da un proceso de apropiación de la sabiduría con la consecuente monoteización. Y la personificación de la sabiduría se da en papeles sumisos, especialmente al Dios único o al rey-señor-hombre, y se la proyecta como hermana, madre, bien amada, esposa, dueña de casa. Aquí, la relación entre *hokmah* y *maat* se desarrolla de forma muy convincente. *Maat* como fuerza cósmica que garantiza la armonía y establece orden y seguridad, pero también como concepto fundamental en la creación y sustentación del universo, y en la concepción cultural-religiosa egipcia se la relaciona con la *hokmah*, donde la noción de justicia y derecho también están presentes (Prov 1,2; 8,1-12).

El problema se da cuando esta concepción de sabiduría, manifestada en poderes de las mujeres, reforzadas por el culto a divinidades femeninas, sufre un proceso de absorción y de ocultamiento. Las metáforas femeninas atribuidas a la divinidad, ahora masculina y única, se las puede entender como estrategia de incorporación de las características de las divinidades femeninas, y, así, como tentativa de la erradicación de éstas.

La pluralidad racial y cultural representaba una amenaza a los redactores bíblicos y un gran obstáculo en el momento de la configuración religiosa centralizada en el templo y en la monarquía, al igual que sucedió, cuando estos centros que detentaban la identidad sufren la crisis de la invasión y del exilio. La construcción de una identidad nacional, con la pretensión de unificar política y religiosamente alre-

dedor de un único Dios, establece movimientos en diversas direcciones con relación a la pluralidad religiosa y cultural experimentada en la práctica. Un movimiento es el de la condenación explícita y radical. Otro es el de encubrimiento de las prácticas sincréticas, incorporando y atribuyendo al Dios único, aquello que era del dominio de otras divinidades, especialmente las diosas femeninas.

Aquí se ubica un desafío para las feministas, que plantea la tesis: cuestionar el lenguaje masculino y privilegiado de Dios. Una vía de cuestionamiento para revelar los accesos al misterio divino es tomar las experiencias de las mujeres y otras experiencias culturales y religiosas, como puntos de partida de la reflexión bíblica.

La tesis de Maricel Mena López es una lectura edificante y desafiadora para los paradigmas bíblicos y exegéticos que buscan incorporar "nuevas", "otras" hermenéuticas en su análisis. Las categorías raza y género establecen pasos de una danza donde los cuerpos se ponen de manifiesto. Los cuerpos de mujeres y hombres de los tiempos de allá se entretejen con los cuerpos de mujeres y hombres de acá. Esta danza es un ensayo fascinante, pues, más que "incluir" a las mujeres y a otras expresiones culturales y religiosas en la historia del Israel bíblico, es un desafío para la reconstrucción de textos y de contextos.

Elaine Gleci Neuenfeldt
elainenf@terra.com.br

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la Carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La Carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*
37. *El género en lo cotidiano.*
38. *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*
39. *Sembrando esperanzas.*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia.*
41. *Las mujeres y la violencia sexista.*
42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*
44. *El Evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*

Contamos con todos los números en stock

RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)
—Tres números al año—

Deseo recibir "RIBLA" suscribiéndome para el año ....., y a partir del Nº .....:

Precio de suscripción:

- AMÉRICA LATINA
  Una suscripción (con correo) 18 dólares
  Más de 10 suscripciones (con correo) menos el 20%
  Número suelto (con correo) 6 dólares
- ECUADOR
  Una suscripción (sin correo) US $ 12 dólares
  Número suelto (sin correo) US $ 4 dólares
  Una suscripción (con correo) US $ 14 dólares

Datos:

NOMBRE Y APELLIDOS .....
DIRECCION .....
CASILLA ..... LOCALIDAD ..... PROVINCIA .....
PAIS ..... TELF. ..... FAX .....

Forma de Pago:

☐ Adjunto cheque a nombre de RECU

En efectivo ..... ☐

RECU - Apdo. 17-03-252, Quito - Ecuador, Telf. (593-2) 2569318 / Fax (593-2) 3202406 / E-mail: recu@verbodivino-ecu.org

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
Venezuela 2742 PB A
1211 Capital Federal
ARGENTINA
E-mail: msuperno@usa.net
Tel./Fax. (54-1) 95-61480

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@sn1.comteco.entelnet.bo
Telf. (04) 281-371

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Ecuménico Diego de Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 38 124 411

Colectivo BIPO OAXACA
R. Fco. Mayrén Peláez
Apdo. 84
68000 Oaxaca. Oax.
MEXICO
E-mail: nora@itonet2.itox.mx
Telefax (019) 516-1221

Hebert A. Bonilla
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: ciects@tmx.com.ni

P. Isidoro Cabral
Parroquia Espíritu Santo
C.C. 88 (La Paloma)
Canindeju
PARAGUAY
Telefax: 047282

José Mizzotti
Jr. Jorge Chávez 087
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@cc-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 371.71.95

P. Miguel A. García
Apdo. 2820
Guayama
PUERTO RICO 00785-2820
E-mail:magarcia@coqui.net
Fax (787) 864-5494
Telf. (787) 864-4100

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel.net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinct.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

8615CE PA 256
01-09-07 32180 XL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3698

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY